



Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Jubiläumsausgabe.

Zweiter Band.

Descartes' Schule. Spinozas Leben, Werke und Lehre.

Vierte neu bearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1898.

Spinozas

Leben, Werke und Lehre.

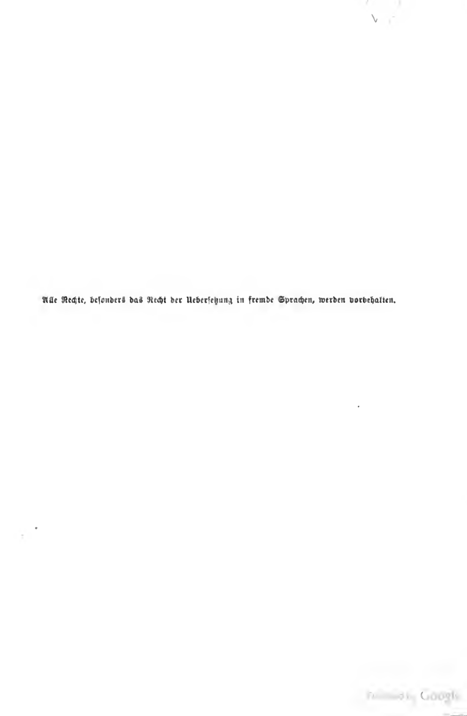
Von

Kuno Fischer.

Vierte neu bearbeitete Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1898.



Vorrede.

Um der Kürze willen heißt dieser nunmehr zweite Band des vorliegenden Werkes „Spinoza“, weil der größte Theil seines Inhalts das Leben, die Schriften und die Lehre dieses Philosophen behandelt; während das durchgängige Thema kein anderes ist als „die Schule Descartes'“, zu welcher Spinoza als Vollender und Schlußglied gehört, denn er hat bis in ihre letzten Consequenzen diejenige Haupt- und Grundlehre durchgeführt, welche von Descartes festgestellt worden war: von ihm einzig und allein.

Dadurch ist der Gesichtspunkt bestimmt, unter dem ich die Entstehung und den Charakter der Lehre Spinozas aufgefaßt und dargestellt habe. Er ist in allen vier Auflagen nach stets erneuter Prüfung unverändert geblieben, nur im Einzelnen, wie es der litterarische Stand der Sache mit sich gebracht hat, noch genauer und ausführlicher entwickelt worden. Es hat auch nicht an Gegnern gefehlt. So weit ich ihre Einwürfe kennen gelernt und beachtenswerth gefunden, habe ich ihnen Rede und Antwort gestanden, aber mein Feld behauptet. Nachdem eine Sache zur Klarheit gediehen ist, finden sich immer gewisse Gegner, die sogleich beflissen sind, unter dem Scheine der Neuheit die

Sache wieder zu verdunkeln und unklar zu machen. Ich bin dieser Art von Gegnern und Gegenreden häufig begegnet, hier wie anderswo.

Wir wollen auf sie anwenden, was Spinoza in seinen «Cogitata metaphysica» gesagt hat: «Ad haec non puto operae pretium esse, hic autores, qui diversum a nobis sentiunt, refutare nam hoc modo rem claram obscuriorem redderemus».

Heidelberg, im Mai 1897.

Kuno Fischer.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Descartes' Schule.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Zweites Buch.

Spinozas Leben und Werke.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Drittes Buch.

Spinozas Lehre.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.



Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.



Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Erstes Buch.

Descartes' Schule.

Erstes Capitel.

Verbreitung und Ausbildung der cartesianischen Lehre.

I. Der Cartesianismus in den Niederlanden.

1. Der neue Rationalismus und seine Gegner.

Die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts ist das Zeitalter der zunehmenden Ausbreitung und Geltung der neuen Lehre, die sich von den Niederlanden nach Deutschland, von Frankreich nach England und Italien fortpflanzt. Die nächsten und bewegtesten Gebiete ihrer Wirksamkeit sind jene beiden Länder, die des Philosophen erste und zweite Heimath waren; hier finden sich in den vorhandenen Bildungszuständen sowohl die förderlichen Bedingungen, welche ihren Entwicklungsgang begünstigen, als die feindlichen Mächte, von denen sie bekämpft wird, nur daß beide in Frankreich anders geartet sind, als in Holland.

Die kriegerisch errungene, endlich siegreich befestigte Unabhängigkeit der vereinigten Niederlande von der spanischen Herrschaft, ihre föderative Gestaltung im Innern, der republikanische und protestantische Geist, welcher das Volksleben durchdringt, der Bildungsreichthum mächtiger Städte, insbesondere eine Reihe blühender, eigenartiger, neu belebter, zum Theil neu gegründeter Universitäten eröffnen dem aufstrebenden Cartesianismus einen freien Spielraum. Wenige Jahrzehnte nach den ersten Anfängen einer Schule, welche Descartes noch selbst hatte entstehen sehen, giebt es hier keine Universität, in welche die neuen Ideen nicht ihren Eingang gefunden. Vor allen sind Utrecht, Leyden, Gröningen und Franeker zu nennen. In Utrecht begann mit Reneri und Regius die akademische Wirksamkeit der cartesianischen Lehre, in Leyden erreichte sie durch die Zahl und Bedeutung ihrer Vertreter den Höhepunkt ihres akademischen Einflusses; sie bemächtigte sich nicht bloß der philosophischen und mathematischen Fächer, sondern ergriff auch die Theologie, Physik und Medicin. Die

nächste Arbeit der Schüler bestand in der commentirenden Erklärung der Werke des Meisters, in der Paraphrase seiner Hauptschriften, deren Inhalt von einigen sogar in gebundener Rede wiedergegeben wurde. In dem Systeme selbst fanden sich Lücken, welche ergänzt, Folgerungen, welche näher bestimmt und berichtigt sein wollten. Damit begann schon die Fortbildung, welche das Thema der jüngeren Schule ausmachte.

Wir haben die Gegensätze kennen gelernt, welche das neue System durch seine Principien gegen sich hervorrief. Sie kamen theils von der kirchlich-theologischen, theils von der philosophischen Seite sowohl der alten aristotelisch-scholastischen, als auch der neuen sensualistisch-materialistischen Richtung. Diese Gegensätze auszugleichen und die neue Lehre namentlich den Forderungen der Theologie anzupassen, war das Bestreben der ersten Schüler. In Absicht auf die Glaubenslehre folgten sie dem Vorbilde Descartes'. Hatte doch dieser eine Metaphysik gegeben, welche durch ihre Beweise vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele den Bund zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Vernunft erneuen und fester als je begründen wollte; er wollte geleistet haben, was der Scholastik mißlungen war: die Rationalisirung des Glaubens.

Indessen war mit jenen Beweisen die Sache keineswegs gethan. Im offenen Widerstreit mit den biblischen und kirchlichen Vorstellungen hatte der Philosoph die Bewegung der Erde und die Unendlichkeit des Weltalls gelehrt. Es war nicht genug, die Theologie auf cartesianische Art rationell zu machen: die neue Theologie mußte ihre Uebereinstimmung mit dem Bibelglauben beweisen, und dies konnte nur geschehen durch eine künstliche Umdeutung widerstreitender biblischer Aussprüche, durch die Annahme, daß in solchen Fällen die biblische Darstellungsart bildlich zu nehmen sei, mit einem Wort durch eine allegorische Schrifterklärung: dieselbe Auskunft, die allemal ergriffen wurde, so oft eine speculative Religionslehre sich aus den Offenbarungsurkunden rechtfertigen wollte. Das natürliche, sprachkundige und historische Schriftverständniß mußte dem sogenannten philosophischen den Platz räumen, um der Uebereinstimmung, welche zu beweisen war, nicht im Wege zu stehen.

Die cartesianischen Theologen von Leyden, Gröningen und Franeker haben diesen Standpunkt allegorischer Bibelerklärung ausgeführt und vertheidigt, an ihrer Spitze stand Wittich (1625—1688), Professor in

Leyden, seiner Zeit der gefeiertste Lehrer der Universität und das Haupt des neuen Rationalismus in den Niederlanden, ein späterer Gegner Spinozas; im Jahre 1659 erschien sein Werk „Ueber den Consensus der in der Bibel geoffenbarten und der von Descartes entdeckten Wahrheit". Sogar die Uebereinstimmung zwischen der mosaischen Schöpfungsgeschichte und der cartesianischen Kosmogonie suchte Amerpool in Gröningen in seinem «Cartesius Mosaïzans» (1669) nachzuweisen, indem er die Hypothese der Wirbel in die biblische Genesis hineininterpretirte. Der Geist Philos schien über die Cartesianer gekommen. Die Unkritik und Ausschweifung dieser Allegoristen ging soweit, daß Schotanus, welcher die cartesianische Metaphysik in Verse brachte, die sechs Meditationen mit den sechs Schöpfungstagen verglich! Gleichzeitig mit Wittich lehrte in Leyden der Theologe Coccejus, der (unabhängig von den Rationalisten der philosophischen Schule) die allegorische Erklärungsart in typologischer Absicht brauchte, um darzuthun, wie das neue Testament im alten enthalten sei. Daher wurden von den Gegnern in den Niederlanden Cartesianer und Coccejaner einander gleichgestellt, wie in Frankreich Cartesianer und Jansenisten.

Mit der größten Heftigkeit bekämpften die orthodoxen Vertreter der niederländischen Kirche die neue Schule mit ihren antibiblischen Lehren und ihrer allegorischen Schrifterklärung, welche letztere das Glaubensfundament willkürlich behandle und die Theologie den Aussprüchen der Vernunft zu unterwerfen suche; sie forderten die Trennung beider, die förmliche Ausschließung der cartesianischen Lehre von Kanzel und Katheder. Ihre Stimmführer waren die Voëtianer, welche die städtischen Obrigkeiten, die akademischen Curatoren und theologischen Facultäten dergestalt zu bearbeiten und gegen die neue Lehre aufzuregen wußten, daß man in Utrecht und Leyden noch bei Lebzeiten des Philosophen feindlich gegen dieselbe auftrat.[1] Bald nach dem Tode Descartes' sprach die Synode von Dordrecht das kirchliche Verbot aus (1656), welches die Delfter Beschlüsse im folgenden Jahre bestätigten.

Indessen vermochten diese Maßregeln nichts gegen die Sache; sie bewirkten höchstens, daß man bei der Verbreitung der neuen Ideen den Stempel Descartes' vermied und die Schülerschaft nicht offen zur Schau trug. Als Heereboord, Professor der Theologie in Leyden,

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. I. Buch I. Cap. VI. S. 225—241.

seine „Philosophischen Forschungen" im Jahre der Delfter Beschlüsse veröffentlichte, gab er sich nicht für einen Cartesianer, sondern für einen unabhängigen Denker, der unter dem Schutz der niederländischen Glaubens- und Gedankenfreiheit mit gleicher Unparteilichkeit von Aristoteles und Thomas, von Patricius, Ramus und Descartes reden wolle; er erklärte in der Vorrede, daß er keinem Philosophen verknechtet und sich zu den Schulautoritäten weder als Geißel noch als Märtyrer, weder als „Momus" noch als „Mimus" zu verhalten gesonnen sei. Lambert Velthuysen, ein Privatmann in Utrecht, Anhänger des cartesianischen Rationalismus auch in Anwendung auf die Bibel, ein späterer Gegner Spinozas, vertheidigte die Bewegung der Erde und sagte im Vorwort seiner Schrift, er sei ein freier Mann in einem freien Staate und kein Theologe.[1]

2. Philosophische Ausgleichungsversuche.

Unter den Physiologen und Medicinern der cartesianischen Schule suchten einige dem System eine Wendung zu geben, welche sich dem Sensualismus zuneigte und in der Lehre vom menschlichen Geist und dem Verhältniß zwischen Seele und Körper eine materialistische Richtung einschlug. Dies geschah gleichzeitig durch Regius in Utrecht und Hooghland in Leyden, der in seinen «Cogitationes» (1646) die Grundlehren Descartes' so ausführte, daß in seinem Werke nichts cartesianisch erschien als die Widmung. Regius war der einst gepriesene Schüler, Hooghland der Freund des Philosophen: in jenem sah Descartes einen Apostaten, den er öffentlich verwarf[2], in diesem einen persönlich wohlgesinnten Mann ohne Beruf zur Philosophie und ohne Verständniß seiner Lehre, er nahm die Schrift desselben als ein unreifes Product, das er in einem Brief an die Prinzessin Elisabeth abfällig beurtheilte. Mit diesen Ueberläufern aus dem eigenen Lager in das jener philosophischen Widersacher, die er in seinen Entgegnungen auf die Einwürfe der Hobbes und Gassendi so nachdrücklich bekämpft hatte, wollte Descartes nichts gemein haben und keinerlei Compromisse eingehen. Er verwarf jeden Versuch, seine Lehre dem Sensualismus und Materialismus anzupassen, aber er billigte, daß man sie mit der kirchlichen Theologie und selbst mit der aristotelischen Physik auszu-

[1] Francisque Bouillier: Histoire de la philosophie cartécienne. 3. éd. (Par. 1868) T. I. ch. XII. pg. 269—271. ch. XIII. pg. 283—291. — [2] Dieses Werk. Bd. I. Buch I. Cap. VII. S. 249—251.

gleichen suchte. Jeder Vertrag zwischen den entgegengesetzten Richtungen der neuen Philosophie erschien ihm als die gröbste Verunstaltung seiner eigenen Lehre, während es der letzteren zu Gute kam, wenn eine Art Bündniß zwischen ihren neuen Ideen und den alten, in Kirche und Schule eingelebten und herrschenden Autoritäten gestiftet wurde.

Es gab keinen cartesianischen Sensualismus und Materialismus, aber es gab eine cartesianische Theologie, und es sollte selbst eine aristotelisch-cartesianische Naturphilosophie geben dürfen. Dabei gewann seine Lehre an Ansehen und verlor nichts an ihrer Bedeutung. Denn man ließ ihre Grundsätze bestehen und suchte die entgegenstehenden Ansichten durch Umdeutung denselben anzupassen. So wurde die Bibel cartesianisch erklärt, damit die Lehre Descartes' biblisch erscheine, und ebenso ließ man den Aristoteles cartesianisch denken, um die Lehre Descartes' aristotelisch zu stempeln und den Anstoß wegzuräumen, welchen die altmedicinische Schule an dieser Lehre nahm. Der wichtigste Vertreter dieser Richtung war J. Raey, Professor der Medicin in Leyden, der im Jahre 1654 seine «Clavis philosophiae naturalis seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana» herausgab und im naturphilosophischen Interesse der neuen Lehre sich zu Aristoteles ähnlich verhielt als im theologischen Wittich zur Bibel. Descartes selbst hatte bezeugt, daß keiner seine Philosophie besser zu lehren vermöge als Raey. Wir werden später unter den hervorragenden Männern der jüngeren Schule Clauberg nennen müssen; Raey war sein Lehrer, Wittich sein Schüler.

Die Gegensätze lagen zu offen und ausgeprägt, um sich abstumpfen oder verleugnen zu lassen. Die Erkenntnißlehre Descartes' mußte von den Orthodoxen, die Geisteslehre von den Materialisten angefochten werden: jene hatte die Unabhängigkeit der Vernunft von der Autorität, diese die Unabhängigkeit des Geistes von der Materie erklärt. Es galt, das System wie es war, gegen die gemeinsamen Feinde aufrecht zu halten und zu vertheidigen: in dieser nach beiden Seiten gerüsteten und wirksamen Stellung finden wir den Gröninger Professor Tobias Andreä (1604—1674).

3. Die Gegner in Löwen.

Man wird nicht erwarten, daß durch jene künstlichen und leichten Versuche der Umdeutung die Männer der alten Schule gewonnen werden konnten, die Mediciner so wenig wie die Theologen. Je ver-

deckter die Neuerung auftrat, um so gefährlicher mußte sie scheinen. Das gleiche Interesse gegen die gemeinsame Gefahr führte die Gegner zusammen und vereinigte ihre Angriffe. In Löwen, der Universität der katholischen Niederlande, führte der Mediciner Plempius unter dem Beistande der Theologen die Bewegung gegen den eingedrungenen Cartesianismus; der päpstliche Nuntius in Brüssel unterstützte diese Eiferer durch Warnungen und Verbote, welche er an den Rector der Universität erließ; die Jesuiten bemächtigten sich der Sache und wußten es in Rom dahin zu bringen, daß den 20. November 1663 die philosophischen Werke Descartes', insbesondere die Meditationen, die Erklärung gegen Regius, die Briefe an Dinet und Voëtius und die Schrift über die Leidenschaften auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden. Daß auch die Noten gegen Regius' materialistische Auslegung der cartesianischen Lehre in diesem Verbot genannt war, ist ebenso bemerkenswerth, als daß von demselben Gassendis Werke nicht betroffen wurden. Indessen nach den Einwürfen Bourdins und der Denkart der Jesuiten darf es nicht befremden, daß diesen der Sensualismus gerade um seiner Sinnlichkeit willen eher empfehlenswerth erschien als verdammlich. Das römische Verbot hatte in Löwen und den katholischen Niederlanden nur geringe Erfolge. Um so wirksamer wurde es in Frankreich.[1]

II. Der französische Cartesianismus.

1. Kirchenpolitische Verfolgung.

Die öffentliche Lage der Dinge war der Verbreitung der Lehre Descartes' in ihrem natürlichen Heimathlande nicht günstig. In dem politisch und kirchlich centralisirten Staate, unter der Herrschaft des machtvollkommensten Königs, dessen Befehlen die Lehranstalten des Landes unterworfen waren, und welcher selbst dem Einfluß der Jesuiten Gehör gab, bei der Popularität, womit der französische Zeitgeist die epikureische, durch Gassendi und seine Anhänger wiedererneuerte Lehre pflegte, vereinigten sich viele und mächtige Hindernisse, um den Ideen unseres Philosophen die Heerstraßen zu sperren.

Drei Jahre nach dem römischen Verbot verweigerte man die kirchliche Beisetzung der Asche Descartes' in Paris, und nachdem sie gestattet worden,

[1] Fr. Bouillier: Hist. de la phil. cart. I. ch. XII. pg. 270—278. ch. XXII. pg. 466—467.

untersagte man die Trauerfeierlichkeit und die Errichtung eines Denkmals (1667). Auf den Befehl des Königs mußte die Lehre Descartes' an dem collège royal (1669), an den Universitäten von Paris (1671) und Angers (1675) verstummen. Die neuen Ansichten sollen nicht verbreitet werden, «car tel est notre bon plaisir». In Caen schloß die theologische Facultät die Cartesianer von der Verleihung der Grade aus (1677), und an der Pariser Universität wurde zwanzig Jahre nach jenem königlichen Befehl, der durch die Hand des Erzbischofs erfolgt war, das Verbot erneuert. Daß eine solche Wiederholung nöthig erschien, war ein Zeichen, wie wenig die officielle Verfolgung, welcher die Lehre Descartes' während der Jahre von 1670—1690 in Frankreich ausgesetzt war, die beabsichtigten Wirkungen erreicht hatte. Die Ideen zeigten sich stärker als die Maßregeln.

Die Gründe, aus denen man den Cartesianismus unterdrückt wissen wollte und in so heftiger Weise verfolgte, kamen von der kirchlichen Seite und wurden namentlich durch die kirchenpolitische Richtung geschärft, welche damals in Frankreich herrschte. Der Feldzug gegen die Jansenisten war schon seit Jahren im Gange und bereits in die Phase getreten, welche auf die Vernichtung der Männer von Port Royal ausging, als die Verfolgung der Lehre Descartes' ihren unduldsamen Charakter annahm. Die neue Philosophie galt als eine Bundesgenossin des Jansenismus, Arnauld, der französische Wortführer des letzteren, stand auf ihrer Seite. Wollte man die Jansenisten gründlich bekämpfen, so durfte man die Cartesianer nicht übersehen, sondern mußte den Feldzug gegen jene auf diese mitausdehnen. Man wollte in der französischen Kirche keine centrifugalen Bestrebungen dulden: unter diesem kirchlich-politischen Standpunkte, den Ludwig XIV. im Bunde mit den Jesuiten festhielt, erschienen die Anhänger Descartes' in derselben Reihe mit den Jansenisten, hinter denen die Calvinisten und Lutheraner drohten. Dies war die eigentliche Zielscheibe aller jesuitischen Polemik gegen die Lehre Descartes'; man bekämpfte ihre Sätze, um aus den Folgerungen ihren Zusammenhang mit dem Jansenismus und daraus den kirchenfeindlichen Charakter des Systems herzuleiten.

Schon die skeptische Begründung des letzteren, der cartesianische Zweifel, schien Beweises genug, daß hier die unbedingte Geltung der kirchlichen Autorität grundsätzlich verneint werde. Aber als das eigentliche Object der Anklage galt die augenscheinliche Unverein-

barkeit der cartesianischen Metaphysik mit der kirchlichen Abendmahlslehre. Wenn den Formen nicht mehr, wie bei den Scholastikern, substantielle, sondern nur accidentelle Geltung zugeschrieben wird, wenn sie nur Modificationen sind, welche den Substanzen zukommen und mit diesen untrennbar verbunden sein müssen, so ist es absolut unmöglich, daß Gestalt und Eigenschaften beharren, während das Ding selbst sich verändert, daß, um die Anwendung auf den Fall von eminent kirchlichem Interesse zu machen, in der Gestalt und unter den Eigenschaften von Brod und Wein Leib und Blut Christi erscheinen. Descartes lehrt, daß unter allen Bedingungen die Substanz beharrt und die Formen wechseln; die Kirche lehrt, daß im Sacrament der Eucharistie die Formen beharren und die Substanz sich verwandelt. Nach den Principien des Philosophen giebt es wohl Transformation, aber keine Transsubstantiation; nach der Glaubenslehre der Kirche gilt im höchsten der Sacramente das Gegentheil.

Zufolge der Lehre Descartes' besteht das Wesen des Körpers in der Ausdehnung und diese im Raum; es ist daher absolut unmöglich, daß derselbe Körper zugleich in verschiedenen Räumen oder Orten existirt; mithin kann eine reale oder körperliche Gegenwart Christi im Abendmahl auf keinerlei Art stattfinden. Jene fundamentalen Lehrsätze Descartes' von der Substanz und ihren Modificationen, von der Substanz und ihren Attributen, vom Körper und seiner Ausdehnung sind demnach durchaus anti-eucharistisch. Indem sie die Substantialität der Formen verneinen und die der Ausdehnung behaupten, widerstreiten sie von Grund aus gerade dem Glaubenssatze der römisch-katholischen Kirche, in welchem Cultus und Dogma untrennbar in einander verwebt sind. Alle diese Bedenken waren dem Philosophen selbst vorgelegt worden, und er hatte in seiner Erwiederung auf die Einwürfe Arnaulds und in seinen Briefen an den Jesuiten Mesland vergebliche Versuche gemacht, sie zu beseitigen und seinen Principien eine kirchlich correcte Deutung zu geben.

Die angegriffenen Sätze betrafen metaphysische Nothwendigkeiten, d. h. solche Wahrheiten, an denen auch der göttliche Wille nichts zu ändern vermag. Wäre die Frage über die Stellung eines philosophischen Systems zur kirchlichen Transsubstantiationslehre bloß akademischer Art gewesen, so würde man kaum begreifen, wie solche Verhandlungen in dem goldenen Zeitalter der französischen Litteratur eine so ausgebreitete Rolle noch in den Acten der neueren Philosophie spielen konnten. Aber es

war eine kirchenpolitische Zeitfrage von eminenter Wichtigkeit. Man muß sich vergegenwärtigen, daß in der Anschauung und Lehre vom Abendmahl die kirchlichen Parteien des sechszehnten Jahrhunderts geschieden wurden, daß sich hier die große Kluft aufthat, welche den Protestantismus vom Katholicismus losriß und selbst die Lutheraner von den Reformirten trennte; daß die Cultuspflege und namentlich die Abendmahlspraxis der Jesuiten, das häufige und gesinnungslose Beichten und Communiciren, wie es die Väter der Gesellschaft Jesu betrieben, eines der ersten Objecte war, welches die französischen Jansenisten, insbesondere Arnauld heftig angriffen, daß es sich in dem Zeitalter Ludwigs XIV. nicht bloß um den Glanz einer neuen Litteratur, sondern um die volle Wiederherstellung der französischen Kircheneinheit, um die Unterdrückung der Jansenisten und die Aufhebung des Edicts von Nantes handelte: erst dann versteht man, welches Interesse und welches Gewicht jener gegen die Lehre Descartes' gerichteten Anklage, daß sie anti-eucharistisch sei, inwohnte. Damit wollte gesagt sein, daß sie jansenistisch und im Grunde calvinistisch gesinnt, daß sie unter den gefährlichsten Gegnern der römischen Kirche und der französischen Kircheneinheit zu finden sei. Es handelte sich nicht um die persönlichen Gesinnungen und Velleitäten des Philosophen, sondern um die Grundsätze seiner Lehre. Was man diesen vorzuwerfen hatte, faßte der Jesuit Valois unter dem Titel zusammen: „Die Lehren Descartes' in ihrem Gegensatz gegen die Kirche und in ihrer Uebereinstimmung mit Calvin" (1680).[1]

2. Das classische Zeitalter und die Herrschaft Descartes'.

Doch hatten diese Gegner, wie richtig ihre Folgerungen auch sein mochten, sich völlig verrechnet, wenn sie die cartesianische Philosophie für eine kirchliche Parteisache ansahen, deren Schicksal an das der Jansenisten und Protestanten in Frankreich gebunden wäre; sie hatten die Bedeutung derselben völlig unterschätzt, wenn sie in ihr nur eine theologische Neuerung erblickten: sie war eine neue Weltansicht, ein neues Erkenntniß- und Natursystem, beherrscht und erleuchtet von der strengsten und einmüthigsten Methode des Denkens, gegründet auf die sichersten Principien und durch die Klarheit und Meisterschaft des sprachlichen Ausdrucks von einer solchen Schönheit der Form, daß ihr Eindruck auf den empfänglichen Geist der französischen Nation und auf

[1] Fr. Bouillier. I. ch. XXI. XXII. S. Bd. I. Einl. S. 138–141.

das Zeitalter, in welchem die Litteratur und Dichtung dieses Volks die Höhe ihrer Laufbahn beschrieb, der mächtigste sein mußte.

Gegen solche Kräfte und Coalitionen konnten die Verfolgungen der kirchlichen Feinde und selbst die vielvermögende Ungunst des Hofes nichts Dauerndes ausrichten. Die öffentlichen Lehranstalten wurden der cartesianischen Philosophie gesperrt; sie nahm ihren sicheren und mehr verborgenen Weg durch die Litteratur, die wissenschaftlichen Privatkreise, die geistreichen und Ton angebenden Cirkel der Hauptstadt. Im Jahre 1635 hatte Richelieu zur Leitung und Ausbildung der Sprache und Litteratur die französische Akademie gegründet; im folgenden Jahre erschien der Cid des großen Corneille, worin der Charakter der hohen Tragödie und das Genie des Dichters sich in ihrer vollen Eigenthümlichkeit ausprägten; ein Jahr darauf veröffentlichte Descartes seine ersten Schriften: den «Discours de la méthode» an der Spitze der «Essais». Die Epoche der classisch-französischen Litteratur war angebrochen.

Als ein Menschenalter später die Asche des Philosophen von Stockholm nach Paris gebracht wurde, waren hier die wissenschaftlichen Kreise und Vereine von seinen Ideen erfüllt. In demselben Jahre (1666) stiftete Colbert die Akademie der Wissenschaften und vermehrte die Schöpfung Richelieus durch ein Institut, welches sich zu den mathematischen und physikalischen Interessen ähnlich verhalten sollte, als die französische Akademie zu Sprache und Litteratur. Die letztere erreichte damals ihren Gipfel, das Dreigestirn der classischen Dichtung wirkte gleichzeitig: Corneille schon absteigend, Molière auf der Höhe, Racine, der Zögling von Port Royal, in seiner ersten Vollkraft; im Jahr 1667 erschien seine Andromache, für das Genie dieses Dichters nicht weniger charakteristisch, als der Cid für das des Corneille.

Zwischen dem größten Philosophen und den größten tragischen Dichtern dieses Zeitalters herrscht eine eigenthümliche Verwandtschaft und Geistesharmonie. Was jener in seinem letzten Werke wissenschaftlich darstellte, haben diese in ihren dramatischen Gemälden verkörpert: die Leidenschaften der Seele. Das Thema ihrer Dichtungen ist nicht die Charakteristik der Personen, sondern die Schilderung der Leidenschaften. Um diese so gewaltig wie möglich ausdrücken zu können, suchen sie den brauchbarsten Stoff, die zweckmäßigste Begebenheit, die sprechendsten Beispiele. Die Handlungen und Charaktere, welche sie uns in ihren kunstgerechten Werken vorführen, sind nur die Organe, um mächtige Gemüthsbewegungen gewaltig und großartig reden zu lassen.

Es gab eine Leidenschaft, welche Descartes von den übrigen unterschied, als einzig in ihrer Art betrachtete, als die höchste und reinste von allen: er nannte sie «magnanimité» und «générosité»: es war die Grandezza der Seele, der Affect einer auf heroische Selbstverleugnung gegründeten Selbstachtung.[1] Diese Leidenschaft, mannichfaltig variirt, lebt in den Dichtungen Corneilles, welchen man um dieses erhabenen Zuges willen, der in seiner rhetorischen Ausprägung der französischen Empfindungsart wohlthat, den „Großen" genannt hat. Unter den übrigen Leidenschaften der Seele ist keine gewaltiger als die Liebe, keine quälender als die Eifersucht: diese Affecte haben durch den Dichter der Andromache und Phädra ihren höchsten und beredtesten Ausdruck gefunden. Will man eine persönliche Illustration jener Gemüthsbewegung, die Descartes als «magnanimité» gefeiert hat, so braucht man sich nur Corneilles Chimène im Cid zu vergegenwärtigen, welche, den Tod ihres Vaters zu rächen, alles thut, um den Geliebten zu opfern, welchen ihr Herz vergöttert, und die in einer solchen Art der Selbstverleugnung den Gipfel der Seelenstärke und des Ruhms sieht: «Je veux, que la voix de la plus noire envie élève au ciel ma gloire et plaigne mes ennuis, sachant, que je t'adore et que je te poursuis».

In dem Leben unseres Philosophen selbst und in seinen Grundsätzen, die den Conflict mit den großen, durch ihre vererbte Macht ehrwürdigen Autoritäten der Welt herbeiführen und die persönliche Unterwerfung fordern, finden wir einen Zug, der mit jenen erhabenen Affecten in den Dichtungen Corneilles übereinstimmt.

Die Geistesrichtung des Zeitalters steht, bewußt oder unbewußt, unter dem Einflusse Descartes'. Zu der neuen Philosophie gesellt sich eine neue Dichtkunst, die sich der Renaissance überlegen fühlt, von dem Bewußtsein ihrer Höhe und Originalität durchdrungen ist, die Alten nicht mehr nachahmen, sondern verbessern will, sich selbst ihre Regeln giebt und diese methodisch befolgt, um mustergültige Werke zu schaffen. Nach einer regelrechten, durchdachten Kunst wird philosophirt und gedichtet. Descartes war der erste, der die Vernunft disciplinirte, der Kunst des Denkens unterwarf, die Forderungen, welche er aussprach, erfüllte und dem Zeitalter in seinen Werken ein leuchtendes Vorbild hinterließ. Auf seine Lehre gründete sich das neue Lehrbuch der Logik, L'art de penser, welches aus Port Royal hervorging, ein Werk von Arnauld und

[1] Dieses Werk. Bd. I. Buch II. Cap. IX. S. 383—386.

Nicole (1662); Boileau gab das neue Lehrbuch der Dichtkunst, L'art poétique, welches man treffend den discours de la méthode der Poetik genannt hat.[1]

Auch in der Poesie soll nichts gefallen, als die Vernunft und die Wahrheit: «Aimez donc la raison; que toujours nos écrits empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix». «Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable!» Auch von dem poetischen Ausdruck wird die Kürze und Klarheit, die Vermeidung alles Ueberflüssigen und Schwülstigen gefordert, den Werken der dramatischen Kunst wird der deutlichste Zusammenhang und darum die Einheit des Orts, der Zeit und der Handlung zur strengsten Pflicht gemacht. Alle diese Regeln würde Descartes nicht anders gegeben haben, wenn er von der Poesie und Verskunst gehandelt hätte; sie entsprachen seiner Lehre, die von den Werken, welche der menschliche Geist hervorbringt, stets die durchgängige Einheit und den bündigsten Zusammenhang verlangte, gleichviel aus welchem Material sie geformt sind, ob aus Steinen, Ideen oder Handlungen. Der Anblick solcher Bildungen, welche die Zeiten regellos und bunt zusammengehäuft haben, war dem Verfasser des discours de la méthode an den Wissenschaften ebenso zuwider wie an den Häusern und Städten; gewiß würde er Häufungen dieser Art auch in der dramatischen Kunst verworfen haben. Die Richtung, welche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts den französischen Geist und Geschmack in seiner Größe und Einseitigkeit, in Wissenschaft und Kunst bis in die Gärten von Versailles beherrscht, gründet sich auf eine gewisse Denkart, deren Principien man nirgends deutlicher und bewußter ausgesprochen findet, als in der Lehre Descartes'. Es ist daher sehr begreiflich, daß die letztere in Paris und Frankreich eine Macht wurde, weit gewaltiger, als die Decrete des Königs, den sie selbst gleichsam incognito von sich abhängig machte: sie wurde eine Mode der Zeit, welcher man unwillkürlich huldigte. Die Geister trugen sich cartesianisch.

3. Modephilosophie und Satyre.

Kein Wunder daher, daß auch die vornehme Welt und die Frauen jener Zeit cartesianische Bildung in sich aufnahmen oder zur Schau trugen. Die Herzogin du Maine wurde wegen ihrer Verehrung

[1] Bouillier. I. ch. XXIII. pg. 491.

Descartes' mit der Königin Christine verglichen, die gelehrte Dupré hieß «la cartésienne». Aus Liebe zu ihrer Tochter, Madame de Grignan, welche ganz in dem Studium der Werke des Philosophen lebte, fühlte selbst Madame de Sévigné sich bewogen, diese Interessen zu theilen. Scherzend nennt sie Descartes in den Briefen an ihre Tochter «votre père» und die letztere selbst «ma chère petite cartésienne», sie besucht in der Bretagne eine Verwandte des Philosophen, die seinen Namen führt, und schreibt der Tochter: «je tiens un petit morceau de ma fille», sie braucht die Stichworte des Cartesianismus, um mit unübertrefflicher Anmuth ihre mütterliche Zärtlichkeit darin auszusprechen: «je pense, donc je suis; je pense à vous avec tendresse, donc je vous aime»; sie erzählt der Tochter, wie man nach dem Diner philosophisch disputirt und einer der Gäste die Abhängigkeit des Denkens von den Sinnen behauptet, aber ihr Sohn das Gegentheil nach Descartes vertheidigt habe. Eines ihrer Worte erleuchtet uns treffend und witzig die Geltung, welche in der Gesellschaft jener Zeit die neue Philosophie gewonnen, und auf welche Art Madame de Sévigné selbst ihren Antheil an einer Sache nimmt, welche das Tagesinteresse für sich und die Ungunst des Hofes gegen sich hatte, sie behandelt dieselbe als eine moderne und vornehme Liebhaberei, die man nicht ungekannt lassen dürfe. „Corbinelli und Lamousse haben sich vorgenommen, mich in die Lehre Descartes' einzuführen. Ich will diese Wissenschaft lernen wie L'hombre, nicht um selbst zu spielen, sondern um spielen zu sehen."[1]

Sobald ein philosophisches System Mode wird, verunstalten sich seine Züge leicht ins Lächerliche, noch dazu wenn es durch den Schein paradoxer Sätze die Meinungen der Welt vor den Kopf stößt und trotz dieser Contraste von Frauen gepflegt, von vielen affectirt wird. Es konnte daher nicht ausbleiben, daß in dem witzigen Paris und in dem Zeitalter Molières der Cartesianismus als Modephilosophie zum Gegenstand der Satyre gemacht wurde. Zwischen Descartes und den Tragikern war in der Anschauung der menschlichen Natur und ihrer Leidenschaften eine ungesuchte Uebereinstimmung, eben so ungesucht gab sich der Gegensatz zwischen Descartes und Molière. Der Schüler Gassendis verspottete in seinen «Femmes savantes» (1672) die Schülerinnen Descartes'.

[1] Bouillier: Hist. etc. I. ch. XX. pg. 438—440.

Man kann in der tragischen und komischen Dichtung des damaligen Frankreichs, in Corneille und Molière, die beiden entgegengesetzten Strömungen der französischen Zeitphilosophie, die cartesianische und gassendistische, sich wiederspiegeln sehen; nur muß man die Sache nicht pedantisch nehmen und an schülerhafte Abhängigkeiten denken. Auch ohne Gassendis Unterricht, welchen er wirklich gehabt hatte, und ohne die Kenntniß des Lucrez, dessen Lehrgedicht er übersetzte, würde Molière mit dem Sensualismus des natürlichen Verstandes sympathisirt haben gegen die dualistische und spiritualistische Lehre Descartes'. Auch bedurfte es keiner persönlichen Bosheit oder gar Schulmalice, um überspannte und affectirte Cartesianerinnen lächerlich zu machen. Diese Objecte kamen dem Lustspieldichter wie gerufen. Ich lasse dahin gestellt, ob er in der Figur des Marphurius in «Mariage forcé» den cartesianischen Zweifel und nicht vielmehr die allgemeinen, von Alters her geläufigen Phrasen des Skepticismus zur Zielscheibe nahm. In den «Femmes savantes» traf er zwar nicht ausschließend, aber in einigen der wirksamsten Stellen die Thorheiten, welche die cartesianische Mode in den Frauen erzeugt hatte.

Seine Figuren sind nicht ausgemachte Cartesianerinnen, sondern confuse Weiber, die für alles schwärmen, was nach Gelehrsamkeit riecht: die eine lobt sich den Plato, die andere den Epikur, die dritte findet die „Körperchen" allerliebst, das „Leere" widerwärtig und sich selbst subtil, wenn sie die „subtile Materie" vorzieht: «je goûte bien mieux la matière subtile». Das sind nun cartesianische Dinge, welche von den Frauen als Geschmackssache und Objecte der Neigung ganz wie Modeartikel behandelt werden. «J'aime ses tourbillons», sagt Armande, und ihre Mutter fährt fort: «Moi ses mondes tombants». Am lächerlichsten läßt Molière die spiritualistische Sucht erscheinen, welche den Körper mit seinen Bedürfnissen und Trieben, die sinnliche Menschennatur, für verächtlichen Plunder (guenille) ansieht, mit dem zu verkehren der Geist unter seiner Würde halten müsse. Der Hausherr Chrysale ist anderer Meinung und erwiedert seiner Gattin, ganz im Stile Gassendis: «mon corps est moi-même et j'en veux prendre soin, guenille, si l'on veut; mais ma guenille m'est chère».

Auch der Liebhaber Clitandre will nichts von der spiritualistischen Lehre wissen, welche den Geist von den Sinnen absondert: «De ces détachements je ne connais point l'art; le ciel m'a dénié cette philosophie». Und Bélise, die lächerlichste, darum gelungenste Figur des Lustspiels, gründet auf den cartesianischen Dualismus ihre Theorie

der geläuterten Liebe, die nur der denkenden Substanz zukomme und nichts mit der ausgedehnten gemein habe: «mais nous établissons une espèce d'amour, qui doit être épuré comme l'astre du jour: la substance, qui pense, y peut être reçue, mais nous en banissons la substance étendue».[1]

Daß noch im Jahre 1690 eine Satyre gegen die Mode des Cartesianismus erscheinen konnte, die Schrift des Jesuiten Daniel «Voyage du monde de Descartes», beweist, wie langlebig die «Femmes savantes» waren. Der Verfasser tröstet sich mit der Vergänglichkeit der Moden. Man erkennt in seinen Späßen den Collegen Bourdins. Die ganze Satyre entspringt aus jener sensualistischen Stimmung, worin die Jesuiten mit Gassendi einverstanden waren, namentlich gegenüber der Lehre Descartes'. Was sie in der letzteren auf ihre Art durch Einwürfe, Anklagen, Späße verfolgen, ist der spiritualistische Charakter. Um diesen ins Lächerliche zu wenden, läßt Daniel den Philosophen gleichsam als den Magus seiner Lehre erscheinen, welcher die Kraft besitze, seine Seele vom Körper wirklich zu trennen, den letzteren wie ein Kleid zeitweilig abzulegen und als lediger Geist auf Reisen zu gehen: während einer solchen Geistesabwesenheit habe man in Stockholm den Körper des Philosophen begraben und nun weile dieser im dritten Himmel, beschäftigt, aus der subtilen Materie, welche er dort in Vorrath gefunden, die Welt zu construiren. Wer sich die Räthsel der Welt auf leichte Art lösen wolle, müsse diesen Weltbaumeister oben in seiner Werkstatt besuchen; man brauche nur den Körper auszuziehen und die Seelenwanderung anzutreten, was an der Hand eines wohlgeschulten Cartesianers sogleich geschehen könne, denn der Meister habe den Seinigen die Wundergabe verliehen, die er selbst besaß. Auf diese Weise macht ein wißbegieriger Jünger «voyage du monde de Descartes».[2]

Der Spiritualismus der cartesianischen Lehre ist eine Folge ihrer dualistischen Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Körper, und in dieser letzteren sind die Fragen enthalten, welche die ersten Versuche zu einer Fortbildung des Systems herbeiführen.

[1] Femmes savantes, Act. II. sc. 7, III. 2, IV. 2, V. 3. — [2] Bouillier I. ch. XX. pg. 443. ch. XXVII. pg. 576.

Zweites Capitel.

Die ersten Fortbildungsversuche der cartesianischen Lehre.

I. Die französische Schule.

1. Rohault und Régis.

Unter den französischen Cartesianern, welche sich in der Verbreitung und Ausbildung der Lehre durch Wort und Schrift hervorgethan haben, sind vor allen Rohault aus Amiens (1620—1672), der Schwiegersohn Clerseliers, und Sylvain Régis aus Angers (1632—1707) zu nennen. Jener, ein Mann von erfinderischem Geist in der Mechanik, wußte durch seine physikalischen Mittwochvorträge in Paris und die daran geknüpften Erläuterungen und Disputationen einen sehr großen Zuhörerkreis, in dem alle Stände der Gesellschaft vertreten waren, für die neue Naturlehre zu gewinnen und durch sein physikalisches Lehrbuch (Traité de physique) den Einfluß seines Unterrichtes weit über die Grenzen Frankreichs auszudehnen. Ein Jahr vor seinem Tode erschienen seine «Entretiens de philosophie», worin er die cartesianische Lehre mit der aristotelischen Physik und der kirchlichen Theologie nach der Art, welche wir bei den Niederländern kennen gelernt haben, zu versöhnen suchte. Er war es, der jenes Zeugniß der Königin von Schweden vorbrachte, das der Asche Descartes' den Eingang in den Tempel der heiligen Genoveva öffnete.

Régis wurde sein Schüler und von dem cartesianischen Verein in Paris nach Südfrankreich gesendet, um hier die neue Lehre zu verkünden, was ihm in den Jahren (1665—1671) erst in Toulouse, dann in Montpellier mit den seltensten Erfolgen gelang. Als er nach Paris zurückkehrte, um die Vorträge seines Lehrers fortzusetzen, hatte die uns bekannte Verfolgung des Cartesianismus begonnen. Régis sah sich auf den Rath des Erzbischofs genöthigt, seine Vorlesungen einzustellen, und konnte selbst sein Werk, «Système de philosophie», welches in vier Theilen Logik, Metaphysik, Physik und Moral enthielt, nicht eher als 1690 veröffentlichen.

Was in seinen Ausführungen unsere Aufmerksamkeit besonders anzieht, sind weniger die Abweichungen von Descartes, die in der Sittenlehre und Politik nach Hobbes, in der Ideenlehre nach Gassendi geneigt sind, als vielmehr die Fortbildung der cartesianischen Lehre selbst in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Körper. Hier finden sich Bestimmungen eingeführt, die mit der occasionalistischen Fassung und namentlich mit Malebranche übereinstimmen. Ist Gott im eigentlichen Sinne Substanz, so ist auch er allein im eigentlichen Sinn Ursache; es muß daher zwischen der primären Causalität Gottes und der secundären der natürlichen Dinge wohl unterschieden werden. Ist aber die göttliche Wirksamkeit die wahrhaft ursprüngliche, so ist auch sie allein die wahrhaft erzeugende, und die natürlichen Dinge müssen als Mittelursachen oder Werkzeuge gelten, durch welche Gott wirkt: sie sind keine Kräfte, sondern nur „Instrumente".

Unter diesem Gesichtspunkte muß die natürliche Wechselwirkung zwischen Seele und Körper als eine solche erscheinen, die der göttliche Wille hervorbringt, indem er durch den Körper die Vorgänge in der Seele und durch unsern Willen die Bewegungen im Körper entstehen läßt. Nun hat die instrumentale Ursache zwar keine erzeugende und eigenthümliche, wohl aber eine mitwirkende Causalität, welche auf den göttlichen Willen und seine Wirksamkeit modificirend einfließt, wie die Natur des Werkzeugs auf die Thätigkeit des Künstlers. Daher läßt Régis der Seele etwas, das von ihr abhängt; sie kann die Bewegung nicht hervorbringen, wohl aber die Richtung derselben bestimmen, sie verhält sich zu der letzteren nicht producirend, wohl aber dirigirend.

So concurriren der göttliche und menschliche Wille in den körperlichen Bewegungen, die den psychischen Vorgängen entsprechen. Das Verhältniß der beiden Substanzen bleibt unentschieden und schwankend. Wenn man die Richtung einer Bewegung bestimmen und ändern kann, so ist man schon dadurch Ursache einer Bewegung. Man darf Régis' Standpunkt als den Versuch ansehen, die cartesianische Lehre nicht bloß mit ihrem sensualistischen Gegentheil, sondern auch mit den in ihrer eigenen Schule bereits eingetretenen Neuerungen auseinanderzusetzen. Unter den letzteren verstehen wir die Ansichten der französischen Occasionalisten und die Lehre von Malebranche, deren Hauptschriften den Werken Régis' vorangingen. Dieser hatte seine

glänzende Lehrwirksamkeit in Toulouse kaum eröffnet, als sich in den Schriften zweier älterer Cartesianer der französische Occasionalismus gleichzeitig Bahn brach.[1]

2. De la Forge und Cordemoy.

Im Jahre 1666 hatte der Arzt und Physiolog Louis de la Forge, Freund Descartes' und mit Clerselier Herausgeber des «Traité de l'homme» sein Werk „Über die menschliche Seele, ihre Vermögen und Thätigkeiten, wie über ihre Vereinigung mit dem Körper nach cartesianischen Principien" und der Advocat Géraud de Cordemoy seine sechs „Philosophische Abhandlungen über den Unterschied der Seele und des Körpers" veröffentlicht.[2] Das Verhältniß der beiden Substanzen in Ansehung sowohl ihrer Verbindung als auch ihrer Trennung ist das wichtigste der hier erörterten Themata.

De la Forge erklärt die Vereinigung zwischen Seele und Körper für ein Werk des göttlichen Willens, ebenso den natürlichen Wechselverkehr beider mit Ausnahme derjenigen Bewegungen, welche von unserem Willen abhängen: das sind die willkürlichen. Demnach erscheint die menschliche Seele als die hervorbringende und unmittelbare Ursache aller bewußten und willkürlichen Handlungen (Bewegungen), Gott dagegen als die hervorbringende und unmittelbare Ursache aller unbewußten und unwillkürlichen Vorgänge. Was die letzteren betrifft, so kann der körperliche Eindruck die Vorstellung nicht bewirken, sondern nur veranlassen, daß Gott sie bewirkt, und ebenso umgekehrt. Damit ist der Occasionalismus zur Hälfte ausgesprochen; er gilt, ausgenommen die sogenannten willkürlichen Bewegungen. Sollten diese in Wahrheit nicht willkürlich sein und so wenig durch unsere Absicht als durch unsere Einsicht gemacht werden, so muß man dem menschlichen Willen jede Art körperlicher Wirkungen absprechen und auf Grund des Dualismus die occasionalistische Ansicht vollenden.

Diesen Schritt thut Cordemoy, er ist unter den französischen Cartesianern der erste Occasionalist, er ist es kraft der dualistischen Principien, die er folgerichtig festhält. Es giebt nur eine wirksame

[1] Ueber Rohault und Régis vgl. Bouillier I. ch. XXIV. pg. 508—510. pg. 517—524. — [2] Louis de la Forge: Traité de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps d'après les principes de Descartes. — Cordemoy: Dissertations philosophiques sur le discernement de l'âme et du corps.

Ursache, denn es giebt nur eine Art selbstthätiger Wesen: Geist oder Wille. Die Körper sind willenlos: darum sind sie keine Ursachen, kein Körper kann als solcher einen andern Körper, keiner den Geist bewegen. Die denkende Substanz ist grundverschieden von der ausgedehnten: daher kann der menschliche Geist (Wille) keinen Körper bewegen und ebenso wenig eine Bewegung dirigiren. Die einzige bewegende Ursache der Körper und die einzige den Wechselverkehr zwischen Geist und Körper bewirkende Ursache ist nur der göttliche, weil unendliche und allmächtige Wille. Wenn zwei Körper zusammentreffen, so bewegt keiner von sich aus den andern, sondern ihr Zusammenstoß ist nur die Veranlassung (occasion), bei welcher die Ursache, welche den ersten Körper bewegt hat, auch den zweiten bewegt. Wenn im Menschen Geist und Körper zusammenleben und der Wille eine bestimmte Bewegung der körperlichen Organe beabsichtigt, so ist der menschliche Wille die Veranlassung, bei welcher der göttliche die Bewegung so einrichtet und lenkt, daß sie der Absicht entspricht. So ist unser Wille nicht die bewirkende, sondern nur die gelegentliche Ursache der Bewegung: diese geschieht unabhängig von uns, nicht bloß die unwillkürliche, auch die willkürliche; unser Wille selbst erzeugt weder die Bewegung noch deren Richtung.[1]

Die Grundsätze des Occasionalismus sind durch Cordemoy auf das Klarste ausgesprochen, und man erkennt, wie weit Régis dahinter zurückblieb. Indessen hatte sich das occasionalistische System noch umfassender und tiefer auch in den Niederlanden entwickelt und eine dem Fortgange von de la Forge zu Cordemoy ähnliche Bahn beschrieben. Es ist der Weg von Clauberg zu Geulinx. Die folgerichtige Ausbildung und Anwendung der dualistischen Principien Descartes' ist der bewegende Gedanke, der sich nach verschiedenen Richtungen ausprägt.

II. Die niederländische und deutsche Schule.

1. Johann Clauberg.

Der erste deutsche Cartesianer, der zu den Häuptern der Schule gehört, welche die Principien des Meisters festhält, ist Johann Clauberg aus Solingen in Westfalen, geboren den 24. Februar 1622 in Solingen, gestorben den 31. Januar 1665 in Duisburg. Wir sind demselben schon begegnet, als er in Amsterdam mit dem jungen

[1] Bouillier I. ch. XXIV. pg. 511—516.

Theologen Franz Burmann zusammentraf und beide am 20. April 1648 jenes philosophische Gespräch redigirten, welches Burmann wenige Tage vorher (16. April) in Egmond (bei Alkmaar) mit Descartes selbst gehabt hatte.[1]

Clauberg hatte in Gröningen Tobias Andreä gehört, auf seiner Reise in Frankreich Clerselier und de la Forge kennen gelernt, dann in Leyden unter Raey seine philosophischen Studien fortgesetzt und sich namentlich in der Physik unterrichtet, bevor er das Lehramt der Philosophie in Herborn antrat. Während der letzten dreizehn Jahre seines Lebens (1652—1665) war er Professor der Philosophie an der Universität Duisburg. Deutscher von Geburt, schon überzeugt von dem philosophischen Beruf seiner Muttersprache, in welcher er eine seiner zahlreichen Schriften verfaßt hat, ist Clauberg der erste gewesen, welcher den Cartesianismus an einer deutschen Universität gelehrt hat. Er war für diese Philosophie von feuriger Begeisterung erfüllt und schätzte nach den heiligen Schriften keine höher als die Werke Descartes', deren Apologet und Commentator zu sein, er sich mit unermüdlichem Eifer bestrebt hat. Gegen ihre theologischen Feinde, den uns bekannten Revius in Leyden und seinen eigenen Collegen Lentulus in Herborn schrieb er seine «Defensio cartesiana» (1652), er erklärte die Meditationen, vertheidigte den cartesianischen Zweifel als den Weg zur Wahrheit («Initiatio philosophi sive Dubitatio cartesiana») und verfaßte eine Logik, die zur Ausbildung des Systems diente, die alte und neue Philosophie zu verbinden suchte und als ein Vorläufer des französischen Lehrbuchs «L'art de penser» gelten darf. Seine zuerst in deutscher Sprache verfaßte, dann ins Lateinische übersetzte Schrift handelte von dem „Unterschiede zwischen der cartesianischen und der gewöhnlichen Schulphilosophie (De differentia inter cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam)".

Keine seiner Schriften ist für unser Interesse wichtiger als die Abhandlung „Ueber die Verbindung der Seele und des Körpers im Menschen (De animae et corporis in homine conjunctione)". Bei der substantiellen Verschiedenheit beider kann die Thatsache ihres wechselseitigen Einflusses nicht aus Naturgesetzen erklärt, sondern muß für eine Verbindung angesehen werden, welche der schöpferische Wille Gottes (Dei conditoris voluntas) ins Leben gerufen hat und erhält.

[1] S. dieses Werk. Bd. I. Buch II. Cap. XI. S. 413—420.

Indessen ist die Seele durch ihre Wesenseigenthümlichkeit bei weitem mächtiger als der Körper, sie vermag mehr über den Körper, als dieser über sie; sie kann die Bewegung des letzteren nicht hervorbringen, wohl aber dirigiren, sie ist nicht die physische, wohl aber „die moralische Ursache" derselben; sie verhält sich zum Körper, wie der Wagenlenker zum Wagen, der Steuermann zum Schiff, der Künstler zum Werkzeug (instrumentum), ja sogar, um die Vergleichung aufs Höchste zu spannen, wie Gott zur Welt. Den Wagen bewegen die Pferde, aber die Richtung der Pferde bestimmt der Kutscher.

Dagegen vermag der Körper nichts auf die Seele, er ist zu jeder psychischen Wirkung vollkommen unfähig, seine Eindrücke und Bewegungen verhalten sich zu den entsprechenden psychischen Vorgängen nur vorhergehend, vorbereitend, „prokatarktisch", wie Clauberg sagt, d. h. nicht verursachend, sondern veranlassend oder occasionell. Er selbst bezeichnet in dem 16. Capitel seiner Abhandlung de conjunctione diese Art der Einwirkung des Körpers auf die Seele als «occasionem dare» und nennt den Körper selbst, da er die Seele erregt, ein «irritamentum animae». Er verhält sich also zur Wirksamkeit der Seele nicht bloß als Mittel oder Werkzeug (instrumentum), sondern auch als Erreger oder Anreiz (irritamentum).

Die Seele übt durch den Körper eine directive Macht, sie erzeugt auf Anlaß der körperlichen Eindrücke die entsprechenden Vorstellungen kraft ihrer eigenen denkenden Natur, sie ist demnach weder Gott noch dem Körper gegenüber so ohnmächtig, wie es die dualistischen Principien fordern. Daß Clauberg die occasionalistische Fassung auf die körperlichen Einflüsse einschränkt, erinnert an de la Forge; daß er dem menschlichen Willen einen directiven Einfluß auf die körperlichen Bewegungen zuschreibt, erinnert an Régis, nur daß dieser, später als Cordemoy, den Schritt zur altcartesianischen Lehre zurückthut, während Clauberg über die letztere hinausstrebt und in den Schwankungen und Halbheiten seiner occasionalistischen Ansicht als Anfänger auf dem Wege zur Fortbildung erscheint.[1]

Wenn die Seele die Bewegungen des Körpers zu „dirigiren", und andererseits der Körper die Seele zu erregen oder „irritiren" vermag, so besteht zwischen den beiden Substanzen ein unmittelbarer Einfluß der einen auf die andere: ein «influxus physicus», wie einen

[1] Bouillier I. ch. XIII. pg. 293—298.

solchen auch Descartes im Widerspruch mit seinen Principien und zugleich unter dem Zwange der letzteren in seiner Lehre vom Sitz der Seele dargethan hat. Auf diesem Standpunkt, mit einigen Modificationen, die nicht weiter führen, sehen wir auch Clauberg vor uns. Er ist kein Occasionalist, obwohl er das Wort «occasio» von den körperlichen Einwirkungen in Beziehung auf die Seele braucht; denn nach dem Occasionalismus ist in dem Verkehr zwischen Seele und Körper Gott allein die wirksame Ursache. Er ist kein Spinozist, obwohl er wohl erkannt und ausgesprochen hat, daß es in Wahrheit nur eine einzige Substanz giebt. Dies hat auch Descartes gewußt und gesagt.[1]

Er ist und bleibt ein cartesianischer Dualist, mit allen den Widersprüchen und Inconsequenzen behaftet, welche dieser Standpunkt mit sich bringt. Man darf bei aller Anerkennung die Bedeutung Claubergs und deren fortwirkende Kraft nicht überschätzen. Als methodischer und systematischer Philosoph wie Schriftsteller ist er mit Descartes nicht von fern zu vergleichen, der beides in hoher Vollkommenheit war. Schon aus diesem Grunde kann nicht die Rede davon sein, daß Clauberg sich zu Descartes ähnlich verhalte, wie Christian Wolff zu Leibniz. Eben so grundlos ist die Vergleichung zwischen Clauberg und Leibniz. Weder ist jener ihm ähnlich, noch ist er sein Vorläufer. Wenn Leibniz in seinem Brief an Jakob Thomasius (1669) von Clauberg gesagt hat, er sei «magistro clarior», so erscheinen uns diese Worte des dreiundzwanzigjährigen Briefstellers als eine recht unbesonnene und unreife Aeußerung.[2]

2. Balthasar Bekker.

Zufolge des cartesianischen Dualismus gilt Gott als die eigentliche Substanz und Urkraft, als die einzige, im wahren Sinne des Worts erzeugende Ursache, der gegenüber die Wirksamkeit der natürlichen Dinge nur secundäre, instrumentale, occasionelle Bedeutung hat; der wechselseitige Einfluß zwischen Seele und Körper geschieht und besteht nur kraft des göttlichen Willens. Auf die Körper wirkt allein die Kraft der Bewegung, auf die Geister die der Erkenntniß; die erste bewegende und erleuchtende Ursache ist Gott. Daher kann auf die

[1] Vgl. Bd. I. Buch II. Cap. VI. S. 329 flgd. — [2] Johannes Clauberg u. s. f. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Von Dr. Herm. Müller (Jena 1891). S. 67 flgd.

Geister und Körper, also auf den Menschen, der aus beiden besteht, kein anderes Wesen einwirken als Gott.

Dieser Satz zertrümmert eine ganze Classe herrschender Vorstellungen. Sollte es zwischen Gott und uns Mittelwesen, Geister untergöttlicher und übernatürlicher Art geben, so können dieselben keinerlei Wirksamkeit auf den Menschen und die Natur der Dinge überhaupt äußern. Im Lichte der Vernunft erkennen wir, wie Descartes bewiesen, nur die Realität Gottes, der Geister und Körper, wir erkennen in den Körpern keine andere Eigenschaft als die Ausdehnung, keine andere Wirksamkeit als die mechanische Bewegung, und in den Geistern keine andere Wesenseigenthümlichkeit als Verstand und Willen. Daher müssen wir verneinen, daß diese Zwischen- oder Mittelwesen (Dämonen) in der natürlichen Welt wirken, wir dürfen bestreiten, daß sie überhaupt sind. Es giebt ohne Zweifel viele uns unbekannte Welten mit vielen uns unbekannten Wesen, aber es giebt keine dämonischen Wirkungen, darum auch keine dämonischen Ursachen, wenigstens keine, die uns einleuchten und eine Macht auf uns ausüben könnten.

Hier ist die Stelle, wo sich der neue Rationalismus wider alle Dämonologie erhebt und den Kampf gegen eine Welt von Vorstellungen aufnimmt, welche in den verschiedensten Formen die Menschen von jeher beherrscht haben und noch vor den Augen der Lehre Descartes' beherrschen. Es giebt als Objecte der Erkenntniß und des vernunftgemäßen Glaubens weder Dämonen noch Engel, weder gute noch böse, keine abgeschiedene, in die Erscheinungswelt zurückkehrende Menschenseelen, weder selige noch verdammte, es giebt weder Teufel noch Gespenster: keine Teufelsbündnisse und keine darauf gegründete Magie, weder Zauberer noch Hexen, keine Macht, die den natürlichen Gesetzen zuwider Menschen und Dinge bezaubern könnte, mit einem Wort keine „bezauberte Welt".

Was die Welt erleuchtet, ist die Vernunft und der ihr gemäße Gottesglaube; was sie bezaubert oder behext, ist der Aberglaube, dessen Objecte die Dämonen sind, und welcher selbst erzeugt wird durch die Unwissenheit und den Betrug. Man urtheile, welche Kraft und Kühnheit der Ueberzeugung dazu gehörte, um eine solche Aufklärung einem Jahrhundert zu verkünden, in welchem der Teufelsglaube in der vollen Kraft kirchlich-orthodoxen Ansehens stand, sich der populärsten Geltung erfreute und noch die Wirkung hatte, daß man im Namen der Justiz Hexen verbrannte. Es war ein nieder-

ländischer Prediger und Doctor der Theologie, der dieses Wagestück mit einer solchen Energie und Gründlichkeit ausführte, daß sein Werk weithin berühmt, heftig bekämpft und von vielen nachgeahmt wurde. Er büßte seine That mit dem Verlust seines Amtes und der Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, ein Opfer und Muster seiner Ueberzeugungstreue. Unter den cartesianischen Theologen ist er der kühnste und interessanteste.

Balthasar Bekker aus Westfriesland (1634—1698) wurde bald nach Vollendung seiner Studien, die er in Franeker begonnen und in Gröningen fortgesetzt hatte, Prediger zuerst in dem Dorfe Oosterlittens, dann in Franeker, wo er bis 1674 wirkte. In diesem Jahre folgte er einem Rufe nach Lönen und drei Jahre später nach Weesop; kurze Zeit darauf erhielt er ein Predigtamt in Amsterdam (1679), das er in Folge seines Hauptwerks verlor (1694). Schon durch ein früheres Werk hatte er den Verdacht und Haß der Orthodoxen erregt, jetzt wurde er durch die Obrigkeit der Stadt von der Verwaltung seines Amtes suspendirt und, da er bei seinen Ueberzeugungen beharrte, durch den Beschluß der Synode des Amtes entsetzt.

Die erste Schrift, welche er 1668 herausgab, enthielt sein philosophisches Bekenntniß, eine Vertheidigung der cartesianischen Lehre (De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera); die zweite, eine „Untersuchung der Kometen" in niederländischer Sprache (1683), eröffnete den Kampf gegen den Aberglauben, den sie in der Gestalt der Kometenfurcht angriff. Im Jahre 1680 hatte sich der gefürchtete Himmelskörper gezeigt und die Gemüther in Schrecken gesetzt; auf eben diesen Anlaß und in der gleichen Absicht, abergläubische Vorstellungen zu zerstören, hatte gleichzeitig Pierre Bayle in Rotterdam seine Kometenschrift veröffentlicht (1683).

Bekkers umfassendes Hauptwerk, welches in den Jahren 1691—1694 in niederländischer Sprache erschien, hieß „Die bezauberte Welt (De betoverde weereld)" und gab in vier Büchern die vollständige und geordnete Ausführung des Themas: in dem ersten wird der Dämonenglaube der Völker und Religionen, der Heiden der alten wie der neuen Welt, der Juden und Mahomedaner, der katholischen und protestantischen Christen dargethan und damit das zu untersuchende Object seinem ganzen Umfange nach festgestellt; in den folgenden Büchern wird die Sache geprüft, und zwar im zweiten aus dem Gesichtspunkt der Vernunft und der Bibel, in den beiden letzten aus den Thatsachen, welche dem Dämonenglauben als Be-

weise dienen sollen: das sind die magischen Künste, insbesondere Zauberei und Wahrsagung, die Geistererscheinungen und die dämonischen Zustände des Besessenseins. Hier unterscheidet der Verfasser die überlieferten Lehren und Zeugnisse von den selbstgemachten Erfahrungen, auf die sich die Leute berufen, und welche man als gegenwärtige Thatsachen anführt. Bei dieser Gelegenheit erzählt uns Bekker eine Reihe eigener Erlebnisse und Beobachtungen, die ihn von der Richtigkeit angeblich dämonischer Facta überzeugt haben. (Aus diesen Mittheilungen des vierten Buchs sind die obigen biographischen Angaben geschöpft.)

Der eigentliche Angriffspunkt, gegen welchen Bekker sein ganzes Werk gerichtet hält, ist der Dämonenglaube im Christenthum, insbesondere in der reformirten Kirche: es ist der Glaube an den Teufel und an den Bund mit dem Teufel, an das Zauber- und Hexenwesen, den er von Grund aus zerstören will. Er will der Kirche beweisen, daß sie mit ihrem Dämonenglauben im Aberglauben wurzelt. Die Gründe, welche er zu diesem Zwecke ins Feld führt, sind hauptsächlich dreifacher Art: sie stützen sich auf die geschichtliche Entstehung der christlichen Dämonologie, auf die reine Vernunft und auf die Bibel.

Der Dämonenglaube ist, wie der Götterglaube, zu dem er gehört, heidnischen Ursprungs und hat sich in das Christenthum vererbt, er ist schon in dessen Urzeit eingedrungen und in der römisch-katholischen Kirche mächtig geworden, hier bildet er mit der Magie ein wesentliches Element des Glaubens und des Cultus; die Reformation hat diese Elemente zum Theil zerstört, zum Theil erhalten und als Erbtheil in sich aufgenommen. Dies gilt namentlich vom Teufelsglauben. So sind der Dämonenglaube und die Magie in der römisch-katholischen Kirche nichts anderes als Heidenthum im Christenthum, und der Teufelsglaube der reformirten Kirche nichts anderes als Papstthum im Protestantismus.

Es ist grundfalsch und einer der folgenschwersten Irrthümer der Zeit, daß man die päpstliche Kirche um derselben Dinge willen verabscheut, die man in der heidnischen Religion des Alterthums bewundert, und nicht einsieht, daß diese Dinge ihrem Wesen nach geblieben sind und nur ihre Formen geändert haben; es ist ebenso ungereimt, die päpstliche Kirche für ein Werk des Teufels und den Papst für den Antichrist zu halten, während man selbst noch unter dem fortwirkenden Joche der päpstlichen Autorität an die Macht des Teufels glaubt. So lange man mit der kirchlichen Autorität und ihren Ueber-

lieferungen nicht vollständig gebrochen, hat man kein Recht, das Papstthum zu verabscheuen, denn dieses ist von der kirchlichen Autorität unzertrennlich. Den Papisten muß man sagen: „Ihr seid mit eurem Dämonenglauben und eurer Magie Heiden, warum haßt ihr das Heidenthum?" Den Protestanten: „Ihr seid mit eurem Dämonen- und Teufelsglauben Papisten, warum haßt ihr das Papstthum und bewundert das Alterthum?" Die reformirte Kirche verhält sich zur päpstlichen, wie diese zur heidnischen Religion: sie haben den Aberglauben geerbt, das Erbtheil angenommen und den Glauben verwünscht, von dem sie es haben.[1]

Der philosophische Standpunkt, aus dem Bekker die Unerkennbarkeit dämonischer Wirkungen, die Nichtigkeit des Dämonenglaubens, den Aberglauben des Heidenthums beweist, ist, wie schon gezeigt, der cartesianische, der sich auf den Dualismus von Gott und Welt, von Geist und Körper gründet. Er verwirft den Gottesbegriff Spinozas und faßt das Verhältniß von Seele und Körper im Menschen nicht streng occasionalistisch, sondern in der altcartesianischen Weise, nach welcher die natürliche Wechselwirkung zwischen beiden Substanzen grundsätzlich verneint und doch thatsächlich eingeräumt wird. Abgesehen von Gott in Beziehung auf alle natürlichen Wesen und abgesehen vom menschlichen Geist in Beziehung auf seinen eigenen Körper, giebt es keinen Geist und keinen Willen, der auf die Natur der Dinge einzuwirken vermag: daher ist aller Dämonenglaube hinfällig.[2]

Indessen sind sämmtliche Beweise gegen die Dämonen und deren Wirksamkeit machtlos, so lange ihnen das Zeugniß der Bibel entgegensteht, die an so vielen Stellen von Engels- und Teufelserscheinungen, von guten und bösen Geistern, von Erzengeln und vom Satan redet. Der Verfasser der bezauberten Welt ist ein bibelgläubiger Theolog, der nicht bezweifeln darf und will, was in der Schrift steht. Um gewiß zu sein, daß es in der Welt keine dämonischen Wirkungen, keinen Einfluß übernatürlicher Geister giebt, muß er sich überzeugt haben, daß davon nichts in der Schrift steht. Diese Ueberzeugung zu gewinnen und auszuführen, war offenbar die schwierigste Aufgabe seines Werks, und man erkennt aus einigen seiner Aeußerungen, daß er viele Jahre bedurft hat, um seine Vernunfteinsicht mit seinem

[1] Die bezauberte Welt. Buch I. Hptst. XXIV. § 16—22. — [2] Ebendas. Buch II. Hptst. I. 3—15, II. 4, III. 1, IV. 8, VI. 11, VII.

Bibelglauben in Uebereinstimmung zu bringen. So hat er z. B. die Geschichte vom Sündenfall und der Verführung des Teufels, der durch die Schlange geredet, lange Zeit buchstäblich genommen und gelten lassen. Nachdem er alle einschlagenden Schriftstellen wiederholt und sorgfältig, auch mit den nöthigen philologischen Erwägungen geprüft hat, will er zu dem Ergebniß gelangt sein: 1) daß in keiner etwas über Ursprung und Wesen, Beschaffenheit und Ordnung der guten und bösen Geister gelehrt werde, also die Schrift keine Dämonenlehre enthalte; 2) daß nirgends von einer unmittelbaren Wirksamkeit der Engel (guten Geister) auf den Menschen die Rede sei und 3) überhaupt von keiner realen Wirksamkeit des Teufels.

Wo Engel vorkommen, erscheinen sie nie als selbständige Wesen, sondern sie sind entweder Mittelursachen und Werkzeuge göttlicher Handlungen oder Bilder und Zeichen (rhetorische Figuren) der Gegenwart Gottes, oder endlich, wenn sie selbst in körperlicher Gegenwart auftreten und essen und trinken, wie jene Boten, die zu Abraham und Lot gesendet wurden, so sind es nicht übernatürliche Wesen, sondern Menschen. Wenn es von Gott heißt, er kommt auf den Flügeln der Cherubim und auf dem Fittig des Windes, so sind die Cherubim offenbar ebenso figürlich zu verstehen als der Wind, und wenn die himmlischen Heerschaaren dienstbarer Geister den Thron Gottes umgeben, so können hier die Engel keine andere Bedeutung in Anspruch nehmen als der Thron: beide sind nichts anderes als Bilder menschlicher Phantasie zur Verherrlichung Gottes.

Vollkommen vernunftwidrig dagegen ist die Vorstellung des Teufels als eines selbständigen widergöttlichen Geistes, der in der Welt eigenmächtig wirken und ein Reich auf Erden haben soll. Wo in der Bibel Erscheinungen und Handlungen des Teufels berichtet werden, da ist die Rede entweder allegorisch zu verstehen, wie die Verführungsgeschichte im Paradiese und jener im Briefe Judä erwähnte Streit zwischen dem Erzengel und dem Satan an Mosis Leichnam, oder die Erzählung betrifft eine Vision, wie die Versuchungsgeschichte Jesu. In allen andern Fällen wird die Begebenheit von den Erklärern mißverständlich auf den Teufel bezogen, während sie in Wahrheit nur göttliche oder bloß menschliche Handlungen darstellt. So ist es nicht der Satan, der Hiobs Leiden verursacht, sondern Gott, der ihn prüft, und es sind nicht die Faustschläge des Teufels, welche Paulus zu erdulden hat, sondern Menschen, die ihn verfolgen, sei es der

Häscher mit seiner Geißel oder die Feinde des Apostels mit ihren Verleumdungen.[1]

Wir sehen, welche Stellung gegenüber der Heiligen Schrift unser Theologe einnimmt. Um seinen Glauben an die Bibel mit seinem Unglauben an den Teufel zu vereinigen, betritt er schon den Weg der natürlichen Bibelerklärung, nur daß er dieselbe auf die dämonischen Wunder einschränkt und die göttlichen noch gläubig anerkennt; der spätere Rationalismus wird die natürliche Erklärungsweise auf alle Wunder ausdehnen. Es giebt in der biblischen Wunderfrage einen dreifachen Standpunkt. Der orthodoxe erklärt: „die Wunder sind glaubwürdig, denn sie stehen in der Bibel"; der rationalistische erklärt: „sie sind nicht glaubwürdig, also stehen sie nicht in der Bibel"; der dritte, welcher nach beiden kommt, bejaht ihre Untersätze und verneint ihre Schlußsätze, seine Erklärung heißt: „die Wunder sind nicht glaubwürdig, aber sie stehen in der Bibel". Von diesen Standpunkten hat Balthasar Bekker, gestützt auf den Rationalismus der cartesianischen Lehre, den zweiten eingeführt, indem er ihn keineswegs auf alle, sondern nur auf die dämonischen Wunder anwendet. Dies ist die bemerkenswerthe Stellung, welche dieser Mann in der Geschichte der Philosophie und Theologie behauptet.

Drittes Capitel.

Das occasionalistische System. Arnold Geulinx.

I. Geulinx' Leben und Schriften.

Der eigentliche Repräsentant der occasionalistischen Lehre in ihrem vollen und systematischen Umfange kommt aus den katholischen Niederlanden: Arnold Geulinx[2] aus Antwerpen (1625—1669), ein Schüler und Lehrer der Universität Löwen; er hatte hier Philosophie

[1] Ebendas. Buch II. Hptst. VIII, IX. § 11, X. 18—23, XI. 12—13, XIV, XV. 9, XVIII. 3—12, XX. 23—26, XXI, XXIII. — [2] Der Name findet sich auf den Titeln seiner Werke verschieden geschrieben: Geulincx, Geulinxs, Geulinx, Geulincs, Geulinck.

und Medicin studirt, den Doctorgrad erworben und zwölf Jahre lang, die letzten sechs als der erste Vertreter des Fachs, philosophische Vorlesungen gehalten, welche sehr eifrig und zahlreich besucht wurden, als er gezwungen war, diesen Wirkungskreis zu verlassen und im Zustande des größten Elends nach Leyden zu fliehen, wo ihn der Cartesianer Heidanus gastfreundlich und hülfreich aufnahm; er bewirkte, daß Geulinx nach seinem Uebertritt zur reformirten Kirche an der Universität Privatvorlesungen halten durfte (1663—1669), die zwar ebenso besucht, aber weniger einträglich waren, als seine Vorträge in Löwen.

Die Hülfe des Heidanus war für ihn eine Rettung. Er selbst nennt in dem Vorwort seiner Logik das Schicksal, welches ihn getroffen hatte, ein «naufragium rerum», und Bontekoe, der unter dem Namen Philaretus das Hauptwerk nach dem Tode des Verfassers vollständig herausgab, setzte auf den Titel die Worte: «post tristia auctoris fata». Seine Lage muß damals eine verzweifelte gewesen sein, denn Philaretus berichtet in der Vorrede, daß Geulinx vor Hunger hätte sterben oder betteln müssen, wenn sich Heidanus seiner nicht angenommen. Welcher Art die Schicksale waren, die ihn aus Löwen vertrieben, ist dunkel geblieben. Es ist zu vermuthen, daß bei der dortigen Verfolgung der Cartesianer durch die Partei des Plempius und die Jesuiten Geulinx sein Amt verlor und, arm wie er war, in ökonomisches Elend gerieth und von Gläubigern bedrängt wurde. Der Abbé Paquot, ein löwen'scher Licentiat der Theologie, hat in seinen litterarischen Denkwürdigkeiten (1768) Schulden und amtliche Zwistigkeiten als die Gründe bezeichnet, welche den unglücklichen Mann zur Flucht nöthigten. Sein großes Ansehen bei der akademischen Jugend und die Thesen, worin er die Scholastik bekämpft und verspottet hatte, waren schon Gründe genug, um ihn bei den Gegnern auch persönlich zu verdächtigen und verhaßt zu machen.

Es fehlte ihm an Muße, alle Werke, die er schrieb, selbst herauszugeben. Die erste Schrift, welche er in Leyden veröffentlicht hat, war eine Sammlung seiner löwen'schen Thesen: «Saturnalia seu quaestiones quodlibeticae in utramque partem disputatae» (1660). Zwei Jahre später erschien seine Wiederherstellung der Logik: «Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta». Darauf folgte der erste Theil seines Hauptwerks: «Γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica» (Amst. 1665), das nach seinem Tode Philaretus (Bontekoe) vollständig herausgab.

Die beiden nächst wichtigsten und postumen Werke sind seine Physik und Metaphysik, worin er den cartesianischen Standpunkt dem peripatetischen entgegensetzte: «Physica vera (Lugd. 1680)» und «Metaphysica vera et ad mentam peripateticam (Amst. 1691)». Gleichzeitig mit diesen letzteren wurden seine Anmerkungen zu den Principien Descartes' in Dordrecht veröffentlicht: «Annotata praecurrentia» und «Annotata majora in principia Renati Descartes».

Geulinx' Logik erscheint in demselben Jahre als L'art de penser, die Logik von Port Royal, seine Ethik ein Jahr früher als die Schriften von Louis de la Forge und Cordemoy über das Verhältniß zwischen Seele und Körper. Er ist von beiden unabhängig, also auch der Zeit nach der eigentliche Begründer des occasionalistischen Systems.

II. Geulinx' Lehre.

Er war der erste, der mit dem cartesianischen Dualismus völligen Ernst machte und sich die Aufgabe stellte, diese Principien zur schärfsten und folgerichtigsten Anwendung zu bringen. Zugleich fand er, daß in einem seiner wesentlichen Theile das Lehrgebäude des Meisters noch der Ergänzung und Ausbildung bedurfte: Descartes hatte die Ethik oder praktische Philosophie gefordert, auch deren Elemente und Grundrichtung in seiner Schrift über die Leidenschaften bezeichnet, aber im Uebrigen diesen Theil seines Systems unausgeführt gelassen.

Diese Aufgabe ergriff Geulinx. Nur die wahre Selbsterkenntniß vermag die Richtschnur unseres Handelns zu erleuchten und die Aufgabe der Ethik zu lösen. Darum nennt er sein Hauptwerk: «Γνῶθι σεαυτὸν sive Ethica». Erkenne dich selbst! Erkenne aus dem, was du bist, dein wahres Verhältniß zur Welt und daraus deine Bestimmung in der Welt! Nun besteht die menschliche Natur in der Vereinigung zwischen Seele und Körper. Worin besteht diese? Das ethische Problem führt zurück auf das anthropologische, welches letztere selbst auf die metaphysischen Grundfragen zurückgeht: was ist das Wesen der Seele und des Körpers? Wie unterscheiden sich die endlichen Substanzen von der unendlichen? Die Sittenlehre gründet sich daher auf die Metaphysik, welche drei Fragen zu lösen hat: Was bin ich selbst? Was ist der Körper? Was ist Gott? Demgemäß theilt Geulinx seine Metaphysik in Autologie, Somatologie und Theologie. Auch Spinoza

nannte sein Hauptwerk «Ethica». Es könnte sein, daß auf diesen wahrscheinlich späteren Titel die Bezeichnung, welche Geulinx gewählt hatte, nicht ohne Einfluß war.

1. Die Principienlehre.

Alle Erkenntniß gründet sich auf den Satz der Selbstgewißheit: das cartesianische «Cogito ergo sum». Der einzige Gegenstand, den wir unmittelbar und darum mit voller Gewißheit erkennen, ist unser eigenes Sein. Nur denkende Wesen können sich selbst gegenständlich sein und einleuchten; nur die denkende Thätigkeit ist ihrer selbst unmittelbar gewiß, und jede Thätigkeit, die ihrer selbst gewiß ist, muß denkender Natur sein. Die Sphäre meiner denkenden Thätigkeit und meiner Selbstgewißheit kommen einander vollkommen gleich: so weit diese reicht, so weit reicht jene, so weit reiche ich selbst.

Es ist darum klar, daß nur so weit, als mein Bewußtsein meine Thätigkeit erhellt und durchdringt, ich selbst thätig bin. Wenn in mir eine Thätigkeit stattfindet, deren ich nicht unmittelbar gewiß bin, welche nicht in den Erleuchtungskreis meines Bewußtseins fällt, so bin ich auch nicht in Wahrheit selbst thätig, so bin ich es nicht, der diese Thätigkeit erzeugt, so geschieht etwas in mir, dessen hervorbringende Ursache nicht ich selbst bin.

Meine Thätigkeit fällt zusammen mit meinem Bewußtsein. Die Thätigkeit aber, welche ganz im Lichte des Bewußtseins liegt, ist vollkommen klar und durchsichtig, ich sehe nicht bloß, daß sie geschieht, sondern durchschaue ihren ganzen Verlauf: ich weiß auch, wie sie geschieht. Wenn also in mir eine Thätigkeit stattfindet, von der ich nicht weiß, wie sie geschieht, so bin ich mir dieser Thätigkeit nicht wirklich bewußt, so liegt dieselbe nicht in dem Gebiet meiner Selbstgewißheit: sie ist also nicht in Wahrheit meine Thätigkeit oder ich bin nicht ihre Ursache.

Daher der Satz, den Geulinx unmittelbar aus dem cartesianischen «Cogito ergo sum» ableitet und als das einleuchtende, durch sich selbst gewisse Princip seiner Lehre ausspricht: es ist unmöglich, daß die Selbstthätigkeit bewußtlos geschieht; es ist unmöglich, daß bewußtlose Thätigkeit Selbstthätigkeit ist. Wer nicht weiß, wie in ihm ein Vorgang stattfindet, ist unmöglich der Urheber dieses Vorgangs. Wenn du nicht weißt oder dir nicht bewußt bist, wie du etwas thust, so

thust du es nicht selbst, so ist, was in dir geschieht, nicht deine Handlung. Alle Wirksamkeit setzt voraus, daß sie gedacht und gewollt wird. Was also in dir geschieht ohne dein Denken und Wollen, das geschieht nicht durch dich, das ist nicht deine Wirkung. Oder mit anderen Worten: alle bewußtlose und unwillkürliche Thätigkeit ist nicht deine eigene.[1]

Thätigkeit ohne vorhergehendes Denken und Wollen ist unmöglich: in diesem „unmöglich" ist der ganze Occasionalismus enthalten. Mein Denken ist mannichfaltig modificirt, es giebt in mir Vorstellungen, die ich nicht mit Bewußtsein hervorbringe, die, wie die sinnlichen Empfindungen, unwillkürlich kommen, von denen ich nicht weiß, wie sie entstehen: diese Vorstellungen sind unabhängig von meinem Denken und Wollen, mein Denken und Wollen bin ich selbst; also hängen jene Vorstellungen nicht von mir ab, sie setzen mithin einen fremden Willen voraus, der sie in mir erzeugt. Dieser fremde Wille erzeugt in uns die vielen sinnlichen Vorstellungen entweder unmittelbar durch sich selbst oder durch uns oder durch die Körper. Unser eigenes Wesen ist als denkendes einig, einfach, untheilbar: unmöglich kann daher jener fremde Wille die vielen Vorstellungen in uns durch uns selbst erzeugen, auch nicht durch sich, aus eben demselben Grunde, denn er ist als denkendes Wesen ebenfalls einfach. Mithin bleibt als Mittel seiner Wirksamkeit nur die körperliche Natur übrig, aber die bloße Ausdehnung, einförmig wie sie ist, kann jene Mannichfaltigkeit der Vorstellungen nicht bewirken helfen; es muß mithin die körperliche Natur in ihrer Mannichfaltigkeit, d. h. in ihren Veränderungen sein, die jenem fremden Willen als Mittel dient, um in uns die Vorstellungen zu erzeugen, die nicht von uns selbst abhängen. Alle Veränderungen der körperlichen Natur sind Bewegungen: unsere unwillkürlichen Vorstellungen müssen daher von einem fremden Willen durch die Bewegung der Körper hervorgebracht werden.[2]

Nun ist der Geist vermöge seiner Natur unzugänglich jeder Bewegung. Bewegung ist Annäherung oder Entfernung der Theile; der Geist kann nicht bewegt werden, denn er hat keine Theile. Nur Theilbares ist beweglich, der Geist ist untheilbar: zwischen Geist und

[1] Impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis. Metaph. Pars I. Scientia V. Qua fronte dicam, id me facere, quod quomodo fiat nescio? Ethic. Tract. I. Sect. II. § 2. Nr. 4. — [2] Metaph. I. Scient. II, IV, VI, VII.

Körper giebt es daher keine natürliche Gemeinschaft, es giebt keinen Einfluß, keinen «incursus» des Körpers auf den Geist. Wenn also mittelst des Körpers etwas im Geiste geschieht, so kann davon der Körper nicht die hervorbringende, sondern nur die instrumentale Ursache sein, nicht die Ursache, sondern das Werkzeug, nicht «causa efficiens», sondern «causa occasionalis» (veranlassende oder gelegentliche Ursache).[1]

Es giebt unendlich viele durch ihre Bewegung verschiedene Körper, unter diesen vielen Körpern oder Theilen der Körperwelt ist einer das Werkzeug, vermöge dessen in mir eine Menge sinnlicher Vorstellungen erzeugt werden: mit diesem ist meine Seele verbunden. Die Verbindung von Seele und Körper heißt Mensch: ich bin Mensch, sofern ich mit einem Körper vereinigt bin, in welchem ein fremder Wille durch den meinigen Bewegungen verursacht, und durch dessen Bewegungen eben jener fremde Wille Vorstellungen in meiner Seele erzeugt. In diese Bedingungen der menschlichen Natur, d. h. in diese Verbindung mit einem Körper eintreten, heißt geboren werden; diese Bedingungen verlassen, heißt sterben. Die Verfassung der menschlichen Natur ist nicht mein Werk, ich erzeuge sie nicht und weiß nicht, wie sie erzeugt wird; ich weiß nur, daß sie nicht durch mich ist, also durch einen fremden Willen bewirkt sein muß: in der Welt, in der ich lebe, bin ich demnach selbst das Werk eines fremden Willens.

Mein Vermögen reicht nur so weit als mein Wille, dieser soll sich nicht weiter erstrecken als jenes. Wo ich nichts vermag, soll ich auch nichts wollen. «Ubi nihil vales, ibi nihil velis!» Hier ist der Punkt, wo die Sittenlehre in die Metaphysik einmündet, gleichsam das «ostium fluminis moralis», wie Geulinx sagt.[2]

Wir sehen deutlich, wie genau die occasionalistische Denkweise mit der ethischen zusammenhängt und die letztere bedingt. Was nicht durch meinen Willen und mit meinem Bewußtsein geschieht, ist nicht meine That: dieser Satz enthält in nuce den ganzen Occasionalismus. Es leuchtet ein, was unmittelbar daraus folgt. Meine Verbindung mit dem Körper und mit der Welt, in der ich geboren werde, lebe und sterbe, ist nicht meine That, denn sie liegt jenseits der Sphäre, welche mein Wille beherrscht und mein Bewußtsein erleuchtet; diese Welt ist nicht der Schauplatz meiner Thätigkeit, darum soll sie auch nicht

[1] Metaph. Pars I. Scient. VIII. — [2] Metaph. I. Scient. XI. Zu vgl. IX. X.

das Ziel meines Willens sein: dieser Satz enthält schon die ganze Summe der Ethik.

Wenn wir mit Descartes den Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz gelten lassen, so giebt es gegenüber der thatsächlichen Verbindung zwischen Seele und Körper keinen andern Gesichtspunkt als Geulinx' occasionalistische Theorie. Sie erklärt nicht die Thatsache jener Verbindung, vielmehr die Unmöglichkeit, dieselbe aus natürlichen Gründen zu begreifen. Gilt einmal der ausschließende Gegensatz zwischen Seele und Körper, so kann aus dieser Vorstellungsweise in Wahrheit nichts anderes folgen als die Einsicht in die Unmöglichkeit ihrer natürlichen Gemeinschaft.

Die Erfahrung zeigt, daß zwischen Seele und Körper ein Wechselverkehr stattfindet: auf gewisse Bewegungen in unserem Körper folgen gewisse Empfindungen und Vorstellungen in unserer Seele; eben so folgen auf gewisse Willensbestimmungen Bewegungen in unserem Körper, die unseren Absichten entsprechen. Es ist leicht gesagt, daß der Wille den Körper bewegt und die Sinneseindrücke die Vorstellungen erzeugen. Wie ist es möglich, muß dagegen gefragt werden, daß die Seele auf den Körper, der Körper auf die Seele einwirken kann, da ja beide ihrem Wesen nach grundverschiedene, einander ausschließende Substanzen sind? Jede wechselseitige Einwirkung ist bei einem solchen Verhältniß unmöglich. Was im Körper geschieht, kann nie durch die Seele verursacht werden; ebensowenig kann der Körper bewirken, was in der Seele vorgeht. So widerlegt die Philosophie, was die Erfahrung zu lehren scheint: den Causaleinfluß zwischen Seele und Körper.

Wenn nun zwischen beiden dennoch ein Causalverhältniß stattfindet, so muß dasselbe so gefaßt werden, daß jeder gegenseitige Einfluß, jede natürliche Einwirkung (influxus physicus) ausgeschlossen bleibt. Nicht der Wille ist die Ursache der Bewegung, nicht der Eindruck die der Empfindung, sondern die Sache verhält sich so: wenn in meinen körperlichen Organen ein Eindruck oder eine Bewegung stattfindet, so wird bei dieser Veranlassung (Gelegenheit) die entsprechende Empfindung in meiner Seele erzeugt, und ebenso entsteht bei Gelegenheit dieser Willensrichtung die entsprechende Bewegung in den körperlichen Organen. Das Causalverhältniß ist lediglich occasionell. Beide Seiten sind von einander ganz unabhängig, also in keinerlei natürlichem Causalnexus: sie befinden sich in einer vollkommenen Uebereinstimmung, welche jede natürliche Vermittlung ausschließt: in einer

wunderbaren Harmonie, die keine natürliche Erklärung zuläßt. Ich empfinde in Uebereinstimmung mit den Eindrücken meiner Sinnesorgane, aber die Ursache dieser Empfindung ist weder der Körper, denn er kann auf die Seele nicht einwirken, noch bin ich es selbst, denn die Empfindung ist unwillkürlich, und ich weiß nicht, wie sie entsteht. Mein Körper bewegt sich in Uebereinstimmung mit meiner Willensrichtung, aber die Ursache dieser Bewegung ist weder der Körper, denn dieser ist bloß ausgedehnte Masse, von sich aus zu jeder Art der Thätigkeit unfähig, noch bin ich es selbst, denn meine eigene Thätigkeit ist nicht bewegender, sondern denkender und wollender Natur.

Diese Verbindung zwischen Seele und Körper ist das größte Wunder der Welt. Es ist absolut unbegreiflich, wie Wille und Bewegung, Eindruck und Vorstellung einander entsprechen: diese Uebereinstimmung erscheint, unter dem natürlichen Gesichtspunkte betrachtet, vollkommen magisch. Daß ich durch meinen Willen meinen Körper in Bewegung setze, ist nicht weniger wunderbar, als wenn ich die gesammte Körperwelt dadurch in Bewegung setzte. Es ist kein geringeres Wunder, sagt Geulinx, daß die Zunge in meinem Munde erzittert, wenn ich das Wort „Erde" ausspreche, als wenn die Erde selbst dabei erzitterte.[1] Dieser Ausspruch zeigt, wie genau Geulinx seinen Standpunkt kennt. Das Wunder wird dadurch nicht verkleinert, daß es mein Körper ist, auf den ich einwirke, denn es besteht eben darin, daß ein Theil der Körperwelt mein Körper ist, oder, was dasselbe heißt, daß es einen Körper giebt, der mit mir, der ich Geist bin, zusammenhängt.

Woher rührt diese Verbindung zwischen Seele und Körper? Da sie an sich nicht verbunden sind, vielmehr unabhängig von einander existiren, so müssen sie durch eine besondere Thätigkeit verknüpft werden, die von keiner der beiden Seiten ausgehen, deren Ursache weder die Seele noch der Körper sein kann. Also kann die Ursache dieser Thätigkeit nur Gott sein. Es giebt keine Handlung, überhaupt keine Thätigkeit ohne Willen; die Thätigkeit, welche die Seele mit dem Körper verbindet, ist nicht die unsrige, sie ist nicht unser Wille: ihre Ursache muß daher ein von uns unabhängiger Wille sein, für den es kein anderes Wesen giebt als Gott. So löst sich das occasionalistische Problem theologisch.

[1] Ethica. Tract. I. Sect. II. § 2. Nr. 14.

Unter diesem Gesichtspunkt entwickelt Geulinx seinen Gottesbegriff. Gott ist es, der die Seele mit dem Körper verbindet. Das menschliche Dasein besteht aus beiden, setzt also die Existenz der Geister und Körper voraus. Die Verbindung beider fordert die Bewegung der Körper, diese Bewegung ist weder durch die Geister noch durch die Körper möglich, sie erfolgt durch Gott, also muß Gott als ein bewegender Wille gedacht werden, welcher mächtiger ist als die unendliche Körperwelt, d. h. er muß begriffen werden als ein allmächtiger Wille. Er bewirkt in uns die Vorstellungen, die nicht von unserem Denken und Wollen abhängen, also muß er gedacht werden als denkendes Wesen, d. h. als Geist. Er bethätigt sich in den Geistern und Körpern, also verhält er sich zu den Dingen, wie das active Wesen zu den passiven: er wirkt, sie empfangen und leiden; alle Dinge sind von ihm abhängig, er ist von nichts abhängig. Gott ist das absolute Wesen, er ist aus sich (a se), Ursache seiner selbst, unbeschränkt, vollkommen, nothwendig, ewig. Es ist unmöglich, daß er nicht ist; es ist unmöglich, daß die Geister und Körper anders verbunden sind als durch ihn. Was dem Wesen der Dinge widerspricht, das widerspricht auch dem göttlichen Wesen. Vielmehr sind die ewigen Wahrheiten eine nothwendige Folge des göttlichen Verstandes, dem sie inwohnen: an diesen Wahrheiten kann auch der göttliche Wille nichts ändern, er kann sie nur bejahen und ihnen gemäß handeln. So erhebt die occasionalistische Denkweise immer deutlicher die ewige Nothwendigkeit der Dinge zu einer göttlichen Nothwendigkeit, von welcher der Wille abhängt, und welche selbst gleichsam die Natur in Gott bildet.[1]

Hier finden wir Geulinx in der Richtung, welche schon nach Spinoza hinstrebt. Die natürlichen Geister verhalten sich zum göttlichen Geist als abhängige und bedingte Wesen zum unabhängigen und unbedingten, als besondere zum allgemeinen, als beschränkte zum unbeschränkten. Geulinx schwankt noch zwischen der theologischen und naturalistischen Fassung. Die endlichen Geister gelten ihm als Geschöpfe und zugleich als Modi Gottes; die erste Fassung ist theologisch, die zweite naturalistisch. Er bezeichnet die Geister als «mentes creatae, particulares, limitatae», er nennt sie «aliquid mentis». So wird aus dem creatürlichen Verhältniß ein partitives, aus der theologischen Fassung

[1] Metaph. P. III. Scient. VII.

die naturalistische, aus den Creaturen Gottes Modificationen Gottes. Je mehr sich Geulinx genöthigt sieht, alle Wirksamkeit in Gott zu concentriren, um so mehr muß er das Gebiet der Selbstthätigkeit in den Dingen einschränken, um so ohnmächtiger müssen die Dinge selbst erscheinen, so daß sie am Ende nichts mehr für sich sind, sondern nur noch Wirkungen oder Modi Gottes.[1]

2. Die Sittenlehre.

Theologie und Autologie vereinigen sich in demselben Punkt, der die Richtung der Ethik bestimmt. Wir erkennen uns selbst als Geschöpfe in der Gewalt Gottes, als von ihm abhängig und von seiner Wirksamkeit durchdrungen. Diese Einsicht in unsere gänzliche Abhängigkeit von Gott ist zugleich die Einsicht in unser eigenes Unvermögen. Unsere Selbsterkenntniß stimmt mit der Gotteserkenntniß in dem Satze zusammen: «Ubi nihil vales, ibi nihil velis». Von diesem Gedanken wird die Ethik beherrscht, sie wird aus diesem Grundsatz, den sie von der Metaphysik empfängt, eine Tugend machen, welche den Geist der Weltentsagung in sich trägt.

Es bleibt dem Menschen nichts Höheres übrig, als seinen Willen und seine Handlungsweise mit seiner Erkenntniß in Uebereinstimmung zu bringen, als zu bejahen, was seine Vernunft ihm lehrt, als dieser Vernunfteinsicht vollkommen und willig zu gehorchen. Diese Liebe zur Vernunft ist die Grundform aller Tugenden, alles sittlichen Verhaltens; ihre verschiedenen Arten sind die Cardinaltugenden, die sich von hier aus leicht bestimmen lassen. Zuerst müssen wir die Stimme der Vernunft durch Einkehr in uns selbst sorgfältig vernehmen, dann ihr gehorchen, indem wir thun, was sie sagt, endlich diesen Gehorsam zur Richtschnur unserer Handlungsweise, zur constanten Regel unseres Lebens machen. Daraus folgt von selbst die vierte und höchste Bestimmung: daß wir nichts anderes sein wollen, als wir in Wahrheit sind: Werkzeuge in der Hand Gottes; daß wir in der richtigen Einsicht unserer gänzlichen Abhängigkeit und Ohnmacht jedem eitlen Wollen, jeder falschen Selbstüberhebung entsagen und wahrhaft demüthig werden im innersten Kern unserer Gesinnung. So bestimmt Geulinx die vier Cardinaltugenden, welche aus der Liebe zur Vernunft oder aus dem ihr conformen Willen hervorgehen: Sorgfalt, Gehorsam, Gerechtig-

[1] Metaph. P. III. Scient. II.

keit und Demuth. Die letztere ist die Tochter der Tugend und die Summe aller.[1]

Diese Demuth ist der sittliche Ausdruck der richtigen Selbstschätzung, welche selbst eine nothwendige Folge ist der richtigen Selbsterkenntniß. So erscheint die höchste der Tugenden als die Erfüllung des Gebots: γνῶθι σεαυτόν. Wenn wir erkennen, was wir in Wahrheit sind, so ist jede Art der Selbstvergrößerung unmöglich, so sinken die Scheinwerthe, welche die Selbstliebe verblenden: wir durchschauen die Nichtigkeit aller eitlen Wünsche und Begierden, und das Heer weltlicher Sorgen, die sich von der Selbstliebe nähren, läßt ab uns zu peinigen.

Unsere Selbstprüfung erkennt, daß wir eine Welt vorstellen, von welcher wir selbst einen Theil ausmachen, daß wir in dieser Welt mit einem Körper verbunden sind, welchen wir den unsrigen nennen; wir sehen, daß wir nichts von dieser Welt hervorgebracht haben und hervorbringen können; daß wir nicht wissen, wie wir auf unseren Körper einwirken und in demselben Bewegungen verursachen, daß diese Bewegungen deshalb so wenig unsere That sind, wie die Veränderungen in den übrigen Körpern: daß demnach die Welt, welche wir vorstellen, nicht der Schauplatz und das Object unserer Thätigkeit sein kann. Wo wir nichts vermögen, da sollen wir auch nichts wollen. Darum sollen wir uns zu dieser Maschine, die unser Körper heißt, wie zu der Welt, in welcher wir leben, nicht begehrend, sondern bloß betrachtend, nicht praktisch, sondern bloß theoretisch verhalten, weil wir uns in Wahrheit nicht anders dazu verhalten können. So erfüllt sich das Gebot: «Ubi nihil vales, ibi nihil velis».[2]

Die Macht unseres Willens reicht nicht weiter als unser Denken, als das Gebiet unserer Innenwelt. In dieser allein sollen wir leben und handeln. Aus der echten Selbsterkenntniß entspringt daher nothwendig eine vollkommene auf Gott gerichtete Weltentsagung. Wir

[1] Virtus est amor rationis. Ratio est in nobis imago divinitatis. Eth. Tract. I. Cap. I. § 1. Nr. 6. Diligentia est auscultatio rationis. Obedientia est executio rationis. Justitia est adaequatio rationis. Eth. Tract. I. Cap. I. § 1. Nr. 6. Humilitas est virtutum cardinalium summa. Humilitas circulum absolvit: ultra eam virtuti nihil addi potest. Igitur filia virtutis humilitas. Ibid. § 1. Nr. 2. — [2] Sum igitur nudus spectator hujus machinae. Esse me in hoc mundo = me spectare hunc mundum. Eth. Tract. I. Sect. II. § 2. Nr. 8. Nr. 14.

leisten Verzicht auf unser eigenes Selbst, soweit dasselbe weltlicher Natur ist. Unser weltliches Dasein, unser Wohl und unsere Geltung in der Welt hören damit auf, Gegenstand unserer Interessen, Sorgen und Wünsche zu sein. Diese Entsagung ist nicht eitel, sondern fromm und bescheiden. Aus dem falschen Verhältniß zur Welt, welches uns die Selbsttäuschung vorspiegelt, kehren wir in das richtige ein, das uns die Selbsterkenntniß erleuchtet, sie schlägt die Selbstliebe zu Boden und fordert das Aufgeben alles eitlen Wollens.

Diese Art der Entsagung und echter Selbsterniedrigung im Gegensatze zur Selbstüberhebung nennt Geulinx «despectio sui». Sie ist die Folge und gleichsam der negative Ausdruck der «inspectio sui». Selbsterkenntniß und Resignation sind demnach die Bestandtheile der Demuth, welche selbst nichts anderes ist als die Ergebung in die göttliche Ordnung der Dinge, als der von allen Sorgen der Selbstliebe befreite Gemüthszustand: die «incuria sui», wie unser Philosoph vortrefflich die despectio sui erklärt.[1]

Hier zeigt sich auf das deutlichste, wie die Sittenlehre des Occasionalisten mit aller Macht die Richtung auf Spinoza einschlägt. Geulinx selbst nennt die Liebe zur Vernunft, dieses Princip seiner Ethik, auch die Liebe zu Gott, er bezeichnet die höchste der Tugenden als bedingt durch die Liebe zu Gott und der Vernunft. In dem «Amor Dei intellectualis» der Sittenlehre Spinozas wird sich vollenden, was Geulinx in dem «Amor Dei ac rationis» angelegt und gewollt hat.

Doch müssen wir zuvor das occasionalistische System in seiner Anwendung auf die Erkenntnißlehre, d. h. in der Form und Vollendung betrachten, welche Malebranche in Frankreich ausgebildet hat. Er steht zwischen Geulinx und Spinoza, sein Hauptwerk erscheint neun Jahre später als die Ethik des einen und drei Jahre früher als die des andern.

[1] Humilitas est contemptio sui prae amore Dei ac rationis. Requiritur ad humilitatem contemptus negativus sui ipsius, quo quis de se non laboret, se non curet, nullam sui prae amore rationis rationem ducat. Amor enim Dei ac rationis (qui est ipsa virtus) hoc agit in amante, ut se ipse deserat, a se penitus recedat. — Humilitas est incuria sui. Partes humilitatis sunt duae: inspectio sui est despectio sui. Eth. Tract. I. Sect. II. § 1.

Viertes Capitel.

Malebranche's Standpunkt, Leben und Werke.

I. Die Weltanschauung in Gott.

Wir haben schon früher bei der Beurtheilung der Lehre Descartes' gezeigt, wie in derselben zwei einander widerstreitende Elemente enthalten sind: das theologische und naturalistische, die Bejahung der Substantialität Gottes und der Welt als des Inbegriffs der natürlichen Wesen; der Gottesbegriff fordert die völlige Abhängigkeit der Dinge, während der Naturbegriff deren eigenthümliche Selbständigkeit behauptet. Diesen Widerstreit konnte schon Descartes nicht festhalten, er ließ Gott für die eigentliche und alleinige Substanz gelten, die Geister und Körper dagegen nur so heißen, gleichsam nur den Titel Substanzen führen, während sie in Wahrheit keine sind. In Wahrheit ist Gott das allein substantielle und wirksame Wesen. Handelt dieses Wesen frei oder nothwendig, schöpferisch aus grundloser Willkür oder bestimmt durch unwandelbare Gesetze? Ist es Wille oder Natur? Soll sein Begriff augustinisch oder spinozistisch gefaßt werden? Die persönliche Neigung Descartes' war mit der ersten Fassung, die Richtung seiner Lehre treibt nach der zweiten; während er sich dem Augustin zu nähern scheint, nähert er sich dem Spinoza wirklich.[1]

Dieser Zug will sich in einem eigenthümlichen System ausprägen: er beschreibt eine Richtung, welche von Descartes ausgeht, auf Augustin zustrebt, dem Spinozismus aufs Aeußerste widerstreitet, gegen jede Gemeinschaft mit demselben sich sträubt und dennoch wider ihren Willen dem Gebiete Spinozas soweit entgegenkommt, daß sie schon die Grenze überschreitet. Der Standpunkt, welcher diese Richtung nimmt, ist dadurch merkwürdig und bedeutsam, daß sich in ihm auf cartesianischer Grundlage Augustinismus und Spinozismus ganz nahe berühren und ganz feindlich abstoßen.

Wir finden die Aufgabe dazu schon in Descartes vorgebildet. Wie ist eine Erkenntniß der Dinge, insbesondere der Körper, möglich,

[1] Vgl. Band I. dieses Werkes. Buch II. Cap. XII. S. 425—430.

wenn doch Geister und Körper Substanzen, entgegengesetzte Substanzen sind, die einander völlig ausschließen? Offenbar ist eine solche Erkenntniß von jenen beiden Seiten aus nicht möglich; kraft der Natur der Geister und Körper kann sie nicht stattfinden. Descartes selbst hatte tiefsinnig gezeigt, wie in uns die Idee des Vollkommenen das Unvollkommene erhellt, wie wir im Lichte dieser Idee unserer eigenen Unvollkommenheit, d. h. unserer selbst inne werden, unsere Selbsttäuschung einsehen, in Zweifel gerathen und erst durch den Zweifel zur Gewißheit unseres denkenden Wesens kommen; er hatte gezeigt, wie in dieser Selbstgewißheit uns durch die Idee Gottes und nur durch diese das Dasein der Dinge außer uns, die Realität der Körper einleuchtet. So erscheint schon hier unsere Erkenntniß der Dinge in ihrem letzten Grunde als eine Erleuchtung durch Gott, als ein Sehen der Dinge in Gott oder im Lichte der göttlichen Vernunft.

Diese Forderung wird durch den Occasionalismus ganz nahe gelegt, sie ist durch jenen Satz des Geulinx geboten: „Wenn du nicht weißt, wie du etwas thust, so thust du es nicht selbst; so ist, was in dir geschieht, nicht deine Thätigkeit".[1] Nun haben wir die Anschauung einer Außenwelt, ohne zu wissen, wie diese Vorstellung zu Stande kommt. Unsere bewußte Reflexion findet sie vor und setzt sie voraus: diese Anschauung, die Welt als Vorstellung, ist daher nicht unsere That, ebensowenig ist sie eine Wirkung der äußeren Welt auf unseren Geist, denn eine solche Wirkung ist unmöglich. Also ist unsere Weltanschauung nur durch Gott möglich, nur in ihm können wir die Welt außer uns vorstellen. Wir sehen die Dinge in Gott: das ist der Kernpunkt der Lehre, welche Nicolas Malebranche zu der seinigen gemacht hat.

Damit sind die Grundzüge angedeutet, welche den philosophischen Charakter dieses Mannes, seine Bedeutung und Stellung in dem Entwicklungsgange der cartesianischen Lehre ausmachen. Er ist ein religiöser und theologischer Denker der augustinischen Art, er wird ein begeisterter und tief eindringender Schüler der neuen Philosophie: in ihm verkörpert sich der Typus eines augustinischen Cartesianers. Er denkt occasionalistisch, wie Geulinx, er ist der ausgesprochenste Gegner Spinozas, den er als Atheisten verabscheut, dessen Lehre er als gottlos und chimärisch verwirft und zwar mit aller Aufrichtigkeit, mit vollster Ueberzeugung. Dennoch giebt es unter allen Gegnern Spinozas

[1] S. voriges Capitel S. 33–37.

keinen, der ihm näher gekommen, unter allen Cartesianern keinen, der den Grundgedanken des Spinozismus so augenscheinlich hervorgearbeitet hätte, wie Malebranche. Indem er vor ihm flieht, fällt er ihm in die Hände. Es war seine geschichtliche Aufgabe, das augustinische Element in der Lehre Descartes' mit religiösem Eifer zu erfassen und folgerichtig zu entwickeln. Um diese Aufgabe zu erkennen und ihr in voller Muße zu leben, fand er die günstigsten Bedingungen in dem Priesterverein des Oratoriums Jesu, einer Congregation, welche mitten in der geräuschvollen Weltstadt ihr stilles Haus in der Straße St. Honoré bewohnte.

II. Das Oratorium Jesu.

In der katholischen Kirche war auch nach dem Concil von Trident das Bedürfniß nach einer tieferen Pflege theologischer Bildung lebendig geblieben, welche die Geister läutern sollte, ohne sie der kirchlichen Autorität zu entfremden. In dieser Absicht war in Paris das Oratorium Jesu gestiftet worden, ein Priesterverein ohne Ordensgelübde; es hatte sich hier eine zurückgezogene Stätte wissenschaftlicher Geistesbewegung gebildet, und die Mitglieder dieser Congregation galten unter den theologischen Kreisen Frankreichs als einer der ersten. Mit ihnen wetteiferten in ähnlicher Geistesrichtung die Jansenisten, in entgegengesetzter die Jesuiten.

Kein Wunder, daß dieser Orden dem Oratorium feindlich gesinnt war, daß er als Träger der kirchlichen Restauration einen Priesterverein bekämpfte, welcher in seinen Augen als ein Herd heimlicher Reformbestrebungen erschien. Ueberall, wo sich der Augustinismus regt, schöpfen die Jesuiten Verdacht. Und dieser Geist regt sich mächtig im Oratorium. Hier wird Plato und Augustin höher geschätzt als Aristoteles und Thomas. Auch in der Stellung zu den philosophischen Bewegungen der Zeit zeigt sich die charakteristische Verschiedenheit beider. Die Väter des Oratoriums halten es mit dem Rationalismus, während die der Gesellschaft Jesu dem Sensualismus huldigen. Wir kennen diese letzteren schon als die ausgesprochenen Gegner Descartes', dessen Geisteslehre sie mit den Waffen Gassendis angreifen, wogegen jene mit Descartes sympathisiren, dessen Gotteslehre sich dem Augustinismus zuwendet.

In dieser Erneuerung des augustinischen Geistes innerhalb der katholischen Kirche, in dieser anti-jesuitischen Haltung, in dieser

Hinneigung zu der Lehre Descartes' lassen sich die Priester des Oratoriums mit den Einsiedlern von Port Royal vergleichen. Indessen hat ihre Geistesverwandtschaft nicht hindern können, daß zwischen dem größten Denker des Oratoriums und dem größten Theologen von Port Royal ein sehr erbitterter und hartnäckiger Kampf ausbrach: wir meinen den Streit zwischen Malebranche und Arnauld.

Der Stifter des Oratoriums wurde in gewisser Weise selbst ein Mitbegründer der neuen Philosophie. Vierzehn Jahre nach jener Stiftung hatte der Cardinal Bérulle die merkwürdige Unterredung mit Descartes, worin er ihn bewog, seine Lehre schriftlich abzufassen und der Welt mitzutheilen (1628).[1] Auf seinen Rath ging der Philosoph in die Einsamkeit und schrieb die Meditationen. Bérulle starb zu früh (1629), um die Veröffentlichung der Werke Descartes' zu erleben. Sein Nachfolger (de Condren) blieb dem Sinne des Stifters treu und empfahl das Studium jener Werke den Mitgliedern des Oratoriums.

Die Väter Gibieuf und de la Barde gehörten zu den persönlichen Freunden und Verehrern des Philosophen, Poisson erklärte die Abhandlung über die Methode und die Geometrie, er übersetzte das Fragment der Mechanik und das Compendium der Musik. Der Geist Descartes' wurde im Oratorium einheimisch; seine Lehre erschien den Vätern in voller Uebereinstimmung mit Augustin, als das ersehnte Band zwischen Religion und Vernunft, Christenthum und Wissenschaft. In diesem Sinne schrieb André Martin, der erste Oratorianer, welcher den Cartesianismus öffentlich an Universitäten (Angers) lehrte, unter dem Namen Ambrosius Victor seine «Philosophia christiana» (1656), ein Werk, welches unserem Philosophen die Bahn brach. Der Jesuit Hardouin nennt in seiner Schrift «Athei detecti» André Martin den Lehrer des Atheismus, welchem Malebranche gefolgt sei. Jene uns bekannten Verfolgungen, die unter dem herrschenden Einfluß der Jesuiten gegen die Lehre Descartes' gerichtet wurden, bedrohten bald auch das Oratorium. Um die Congregation vor dem Untergange zu bewahren, mußten die Oberen im Jahre 1678 die Mitglieder warnen, die verderbliche Lehre weiter zu pflegen. Jetzt zeigte sich, wie tief dieselbe hier Wurzeln geschlagen. Es wurde geantwortet: „Wenn der Cartesianismus eine Pest ist, so sind wir mehr als zwei-

[1] S. Bd. I. Buch I. Cap. III. S. 181.

hundert davon angesteckt". Vier Jahre vorher war Malebranche's Hauptwerk erschienen. Die cartesianische Lehre im Bunde mit dem Geiste religiöser Contemplation und augustinischer Denkweise lebte schon in dem Oratorium, als Malebranche in dasselbe eintrat.

III. Malebranche's Leben und Schriften.

1. Schicksale.

Ueber sein Leben, dessen Außenseite die geringste Mannichfaltigkeit bietet, sind wir durch Fontenelles Gedächtnißrede und die biographischen Aufzeichnungen der Jesuiten André und Adry, welche neuerdings den Abbé Blampignon wiedergefunden hat, unterrichtet.[1] Nicolas Malebranche war den 6. August 1638 in Paris geboren, Sohn eines königlichen Beamten, von zahlreichen Kindern das letzte und schwächlichste. Schon in der frühesten Kindheit mußte er Steinoperationen bestehen, in Folge deren sein Schicksal ihm den cölibatären Lebensweg vorschrieb. Die Natur selbst, im Einklange mit seiner Neigung, wies ihn auf den geistlichen Stand. Im männlichen Alter, welches sonst das kräftigste zu sein pflegt, litt er zwanzig Jahre hindurch an Magenübeln, die ihm jeden Nahrungsgenuß zur Qual machten.

Seiner körperlichen Erscheinung fehlte alles, was zur Stärke und Schönheit gehört; es war von einer ungewöhnlich langen und hageren Statur, von der äußersten Magerkeit und außerdem durch eine sehr hervortretende Krümmung des Rückgrats verunstaltet; nur der Kopf war stark entwickelt, das Auge von lebhaftem Feuer, der Ausdruck des Gesichts sanft und freundlich. Er ertrug die körperlichen Beschwerden mit der größten Geduld, lebte mäßig in der größten Stille und gewann dadurch eine Gemüthsruhe, welche seine Geisteskraft stärkte und sein Leben erhielt. Niemand hätte geglaubt, daß man mit einem solchen Körper siebenundsiebzig Jahre alt werden könnte.

Um die mütterliche Pflege so lange als möglich zu genießen, blieb er bis zu seinem sechszehnten Jahre unter der Hand der Eltern. Zum geistlichen Stande bestimmt, machte er seinen philosophischen Cursus in dem College de la Marche, dann den theologischen in der Sorbonne. Dieser Unterricht hinterließ in ihm ähnliche Empfindungen, als die Schule von La Flèche in Descartes. Im Innersten unbefriedigt, wurde er mit einundzwanzig

[1] Bouillier. II. ch. II. pg. 16.

Jahren Priester des Oratoriums Jesu. Auch hier wurde er nicht sofort von der herrschenden Geistesströmung ergriffen, er gehörte zu den tiefen Naturen, welche selbst innerlich erleben müssen, was ihnen innerlich gelten soll. Bis zu seinem sechsundzwanzigsten Jahre blieb ihm sein philosophisches Bedürfniß und Talent verborgen. Nur darin zeigte es sich, daß er unter den gelehrten, philosophischen und historischen Studien, womit er die ersten fünf Jahre im Oratorium ausfüllte, von neuem die schmerzliche Erfahrung machte, daß sein Wissensdurst ohne alle Befriedigung blieb. Jener cartesianische, der Renaissance mit ihren Geschichts- und Alterthumsstudien abgewendete Erkenntnißtrieb lebte in ihm, ohne daß er die Kraft hatte, in sich selbst die Quelle der Wahrheit zu entdecken, ohne eine Ahnung, wo sie zu finden sei.

Da erhellte ihm einer der bedeutsamen Zufälle, die in dem Leben solcher Menschen nicht ausbleiben, seine wahre Bestimmung. Eines Tages führt ihn sein Weg durch die Straße St. Jacques; er tritt in einen Buchladen und erblickt hier, durch den Buchhändler aufmerksam gemacht, die jüngste litterarische Neuigkeit: den eben veröffentlichten «Traité de l'homme» von Descartes. Durch den Titel gelockt, nimmt Malebranche das Buch mit sich. Wie er liest, verwandelt sich die Neugierde in die größte Bewunderung; zum ersten mal tritt ihm eine strenge, einleuchtende, wohlgeordnete Erklärungs- und Darstellungsart entgegen, zum ersten mal fühlt er die Macht der Philosophie: hier ist, was er so lange vermißt und gleichsam instinctiv gesucht hat. Er muß das Buch mehr als einmal aus der Hand legen, weil er vor Herzklopfen nicht weiter lesen kann.

Jetzt ist ihm klar, was er zu thun hat. Er wird die Werke Descartes' studiren, zunächst nichts als diese. Wie mit einem Schlage fühlt er sich allen übrigen Objecten entfremdet und vertieft sich ganz in die Lehre Descartes'. Nachdem er sie durchdrungen und zehn Jahre in dem Studium derselben gelebt hat (1664—1674), veröffentlicht er sein Hauptwerk: „Von der Erforschung der Wahrheit". Das Buch macht ihn in kurzer Zeit berühmt, er heißt nach seinem Werk «Auteur de la recherche de la vérité». Das Oratorium nimmt an diesem Ruhm Theil, und die Väter desselben votiren in einer Generalversammlung dem Verfasser ihren Dank und ihre Glückwünsche.

Dem Hauptwerke folgen eine Reihe von Schriften, die bis in sein letztes Lebensjahr reichen, und deren wesentliches Thema die Einheit der Religion und Philosophie, des Christenthums und der Metaphysik,

der augustinischen und (folgerichtig entwickelten) cartesianischen Lehre ausmacht. Diese Einheit ist es, welche Malebranche repräsentirt.

2. Streitigkeiten.

So friedliebend er war, konnte er nicht hindern, daß seine Schriften viele Gegner hervorriefen, die nicht aufhörten ihn zu bekämpfen, und gegen deren Angriffe er nicht müde wurde sich zu vertheidigen. Daß er, ein Priester des Oratoriums, die Lehre Augustins im Bunde mit der Lehre Descartes' dem Zeitalter vorhielt und durch die Tiefe seiner Ideen, wie die Schönheit seiner Darstellung, Einfluß auf die Geister gewann, mußte die Jesuiten erbittern, welche den Triumph über den Pelagianismus und die Scholastik als eine doppelte Niederlage empfanden. Einige derselben neigten sich ihm zu, als Arnauld, ihr hartnäckigster und am meisten gefürchteter Feind, gegen ihn auftrat. Malebranche's Lehre von der göttlichen Gnade, die er in einer besonderen Abhandlung dargelegt hatte (1680), entzweite beide, vorher befreundeten Männer.

Mit seinem Buch „Ueber die wahren und falschen Ideen", das gegen Malebranche's Erkenntnißlehre gerichtet war, eröffnete Arnauld die litterarische Fehde (1683); in den nächsten Jahren (1683 bis 1686) folgte Streitschrift auf Streitschrift, die Gegner wetteiferten in den heftigsten und bittersten Vorwürfen, endlich schien die Sache zu ruhen; da entstand zwischen Régis und Malebranche die Streitfrage über das sinnliche Vergnügen und dessen sittliche Würdigung. Diese Gelegenheit ergriff Arnauld, um nach langer Pause seinen Kampf mit ungeschwächter Heftigkeit zu erneuern; Malebranche hatte den ersten Theil seiner Gegenschrift eben vollendet, als der unversöhnliche Feind den 8. August 1694 in seinem niederländischen Exile starb. Auch Malebranche blieb unversöhnt und konnte im Gefühl erlittenen Unrechts sich nicht enthalten, noch nach dem Tode des Gegners die Angriffe, welche er erfahren hatte, litterarisch zu verfolgen. Unter den angesehensten Theologen der französischen Kirche hatte seine Abhandlung über die Gnade entschiedene Widersacher gefunden, vor allen in Bossuet und Fénelon, die beide dem Cartesianismus zugewendet waren: jener suchte vergeblich, den Malebranche auf andere Gedanken zu bringen, er fürchtete, daß der Philosoph des Oratoriums eine Saat von Irrlehren ausstreue, und veranlaßte seinen Schüler und Freund Fénelon gegen die Abhandlung von der Gnade eine heftige Wider=

legung zu schreiben, welche aber ungedruckt blieb und erst über ein Jahrhundert nach dem Tode des Verfassers erschien. Das Verhältniß zwischen Malebranche und Bossuet änderte sich, als einige Jahre später zwischen diesem und Fénelon (den Bischöfen von Meaux und Cambray) selbst ein erbitterter Streit über die Frage ausbrach: ob in der Liebe zu Gott der passive Zustand unserer gänzlichen Selbstentäußerung, wie ihn die Mystiker und Quietisten forderten, nothwendig oder verwerflich sei? Bossuet verwarf die quietistische Ansicht, zu welcher Fénelon hinneigte; Malebranche schrieb damals seine Abhandlung „Von der Liebe zu Gott" (1697), die nach dem Sinne Bossuets war und diesen so sehr für den Verfasser gewann, daß er die ersten Schritte that, um mit Malebranche eine engere Freundschaft zu schließen, die nicht mehr getrübt wurde.

Der hauptsächlichste Streitpunkt zwischen Malebranche und Arnauld betraf die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Gnade, von der unbedingten, in jeder einzelnen Begebenheit wirksamen Prädestination, von der grundlosen göttlichen Willensfreiheit, die durch keinerlei Nothwendigkeit und anderweitige Freiheit (menschliche Willensunabhängigkeit) eingeschränkt werden dürfe; der göttliche Wille sei nicht zu binden durch die Weisheit Gottes und die Unwandelbarkeit seines Wesens, durch die Nothwendigkeit einer besten Weltverfassung und die Unveränderlichkeit ihrer Gesetze; er bewirke nicht bloß die Thatsachen, welche geschehen, sondern auch die Gelegenheiten, auf deren Veranlassung sie stattfinden, und zwar betreffe diese göttliche Wirksamkeit nicht bloß die allgemeine Ordnung der Dinge, sondern jeden einzelnen Fall. Sobald ein unwandelbares Gesetz herrsche, gleichviel ob es physische oder moralische Nothwendigkeit heiße, sei Gott demselben unterthan und das kirchliche Credo, welches einen allmächtigen Schöpfer bekenne, falsch.

Dies sind, kurz gefaßt, die Bedenken, welche in der polemischen Form unerbittlichen Tadels und rücksichtsloser Vorwürfe der streng jansenistisch gesinnte Arnauld dem Gegner vorhielt; jede Anerkennung einer Nothwendigkeit in Gott, jeder Versuch einer Theodicee, jede optimistische Weltansicht, welche den göttlichen Willen für verpflichtet hält, die vollkommenste und beste Welt zu schaffen, erschien ihm als ein naturalistischer, dem christlichen Glauben widerstreitender Zug, welchen er keineswegs mit Unrecht in Malebranche's Lehre gefunden haben wollte; er hätte ihn schon in der Lehre Descartes' finden sollen. Es war der Punkt, in welchem Malebranche gleichsam wider Willen die ewige Nothwendigkeit der Dinge in Gott bejahte; er that es unbeschadet seiner persönlichen

und kirchlichen Frömmigkeit, die nicht aufrichtiger sein konnte. Darum hielt er Arnaulds Urtheile für so ungerecht, er erschrak vor dem Spiegel, den dieser ihm vorhielt, wie er sich vor der Lehre Spinozas entsetzte.

Die göttliche Vorherbestimmung betrifft auch die Bewegungen der Körper, durch diese die des unsrigen, die gelegentlichen Ursachen unserer Willensregungen und Handlungen, welche deshalb in keiner Weise von Gott unabhängig sein können. Diese Art der physischen Prädestination durch die körperliche Bewegung nannte man «prémotion physique». Darüber schrieb der Jansenist Boursier, der in vielen Punkten mit Malebranche übereinstimmte und ihm freundlich gesinnt war, ein ausführliches Werk, worin er jede Einschränkung der göttlichen Prädestination verwarf und dieselbe im Sinne der Prämotion lehrte.[1] Doch sollte dadurch die menschliche Freiheit nicht verneint sein. Malebranche vertheidigte dagegen in seinen „Betrachtungen über die physische Prämotion" die menschliche Freiheit und charakterisirte treffend den Widerspruch Boursiers, welcher die menschlichen Handlungen ganz in die Gewalt Gottes gab und doch deren Freiheit bejahen wollte. Eben so gut könne man sagen: „Gott bewirke, daß die Kugel zum Kubus werde unbeschadet ihrer sphärischen Gestalt, oder der Kubus zur Kugel unbeschadet seiner Ecken". Es war Malebranche's letzte Schrift in seinem letzten Lebensjahr.

In der tiefsten Zurückgezogenheit lebte er über ein halbes Jahrhundert in der Zelle des Oratoriums. Bisweilen suchte er die ländliche Muße bei gastlichen Freunden. Er hatte sich an die Einsamkeit seines Stilllebens so gewöhnt und war in seine Betrachtungen so vertieft, daß er selten sprach und im Oratorium der Schweigsame und Meditative genannt wurde. Sein philosophischer und schriftstellerischer Ruhm brachte ihm Besuche in Menge; Gelehrte, die nach Paris kamen, wünschten den Mann zu sehen, welcher das Werk von der Erforschung der Wahrheit geschrieben. Noch auf seinem letzten Krankenlager lernte er den englischen Philosophen Berkeley kennen und führte mit ihm ein lebhaftes Gespräch über die Realität der Materie. Man sagt, daß die Anstrengung seinen Tod beschleunigt habe.[2] Er starb nach viermonatlichen Leiden den 13. October 1715.

---

[1] De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique. (Paris 1713.) — [2] Vgl. mein Werk: Francis Bacon und seine Nachfolger. 2. Aufl. (Brockhaus 1875.) Buch III. Cap. XI. S. 699.



Das Jahrhundert der französischen Aufklärung hat die Lehren dieses Mannes, aber nicht seinen Ruhm vergessen. Voltaire nannte ihn „den großen Träumer des Oratoriums", Buffon „den göttlichen Malebranche". Seine Schreibart wurde bewundert und selbst von Voltaire als ein Muster philosophischen Stils bezeichnet. Einigen hat es gefallen, ihn den französischen Plato zu nennen: eine Vergleichung, welche Malebranche weder als Denker noch als Schriftsteller aushält, und zu der weder seine Ideenlehre noch seine Dialoge berechtigen. Vielleicht darf man richtiger sagen, daß er nach Descartes Frankreichs größter Metaphysiker war, wenn man nicht vergessen will, daß der Abstand groß ist und in Wahrheit Descartes in Frankreich einzig und unvergleichlich dasteht.

3. Schriften.

Malebranche's öffentliche litterarische Wirksamkeit erstreckt sich durch einen Zeitraum von mehr als vierzig Jahren, sie wird eröffnet durch sein Hauptwerk «De la recherche de la vérité», die ersten drei Bücher erschienen 1674, die drei folgenden im nächsten Jahr; es erschienen bei Lebzeiten des Verfassers sechs Auflagen, unter denen die letzte die vollständigste ist (Paris 1712). Dazu kommen siebzehn Erläuterungen (éclaircissements). Der reformirte Prediger Lenfant übersetzte zur großen Freude des Verfassers das Werk ins Lateinische: «De inquirenda veritate libri sex» (Genevae 1685).

Dem Hauptwerke folgten «Conversations chrétiennes, dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus Christ» (Par. 1677), auf Wunsch des Herzogs Chevreuse geschrieben, ohne Namen des Verfassers veröffentlicht. Traité de la nature et de la grâce en trois discours (Amst. 1680), welche Abhandlung den Anlaß der schon erklärten Streitigkeiten gab. Méditations chrétiennes et métaphysiques (Col. 1683), eine der gelesensten Schriften unseres Philosophen, die für sein stilistisches Meisterwerk gilt; trotz den 4000 Exemplaren der ersten Auflage wurde bald eine zweite nöthig. In demselben Jahre erschien «Traité de morale» (Col. 1683). (Nach Bouillier soll Malebranche diese Schrift auf Antrieb der Prinzessin Elisabeth verfaßt haben, was schwer zu glauben ist, da die letztere drei Jahre vorher gestorben war.)[1] Für

[1] Bouillier. II. ch. II. pg. 37.

Malebranche's philosophischen Standpunkt ist nach dem ersten und grundlegenden Werke das wichtigste: «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion» (Rotterdam 1588), es ist die Darstellung seiner Lehre in der bündigsten Form.

Die letzten Schriften sind: «Traité de l'amour de Dieu» (Lyon 1677). «Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu» (Par. 1708). «Réflexion sur la prémotion physique contre le P. Boursier» (Paris 1715). Seine Streitschriften gegen Arnauld erschienen in vier Bänden: «Recueil de toutes ses réponses à Arnauld» (Par. 1709).

Arnaulds Angriffe hatten zur Folge, daß die Abhandlung von der Natur und Gnade den 29. Mai 1689 auf den römischen Index gesetzt wurde und zwar ohne den Zusatz «donec corrigatur». Die lateinische Uebersetzung des Hauptwerks, der «Traité de morale» und die «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion» erfuhren zwanzig Jahre später dasselbe Schicksal. So schmerzlich der fromme Malebranche diese Aechtung seiner Werke empfand, ließ er sich doch in seinen Ueberzeugungen nicht erschüttern. Man müsse, schrieb er einem Freunde, der Wahrheit folgen «per imfamiam et bonam famam».[1]

Fünftes Capitel.

Malebranche's Lehre. A. Das occasionalistische Erkenntnißproblem.

I. Dualismus und Occasionalismus.

1. Die Substantialität der Dinge.

Die speculative Grundfrage, welche die Lehre unseres Philosophen beherrscht, liegt in der Anwendung der dualistischen Principien auf die Möglichkeit unserer Erkenntniß der Dinge: wie kann das Wesen der Körper dem Geiste einleuchten, wenn doch zwischen beiden keinerlei natürliche Gemeinschaft, vielmehr ein völliger Gegensatz besteht? In

[1] Ebendas. cb. II. pg. 25. Noch bei seinen Lebzeiten erschien eine Sammlung seiner Werke in 11 Bänden (Paris 1712); eine vollständige Gesammtausgabe veranstalteten Genoude und Lourdoueix in zwei Quartbänden (Paris 1838); die drei Hauptschriften (Recherche de la vérité, Méditations chrétiennes, Entretiens sur la métaphysique) hat mit Einleitung und revidirtem Text Jules Simon in 4 Bänden herausgegeben (Paris 1877).

der Behauptung des letzteren denkt Malebranche durchaus cartesianisch, er erklärt mit Descartes den Wesensunterschied der denkenden und ausgedehnten Substanz für die Grundlage der Philosophie und definirt, wie dieser, den Begriff der Substanz: sie ist dasjenige Wesen, welches ohne ein anderes sein und gedacht werden kann, während von ihren Zuständen oder Modificationen, der Art und Weise des Daseins (manière d'être) das Gegentheil gilt. Nun ist das Denken unabhängig von der Ausdehnung und ebenso umgekehrt: daher sind die denkenden und ausgedehnten Wesen (Geister und Körper) selbständig gegen einander, also in dieser Rücksicht Substanzen.[1]

Die Ausdehnung ist theilbar, ihre Theile können verbunden und getrennt werden, wodurch räumliche Verhältnisse entstehen, welche verschiedene und wechselnde Ordnungen bilden; die Ordnung, in welcher die Theile sich zusammenfügen, ist die Figur, ihre räumliche Veränderung ist die Bewegung. Die Ausdehnung hat keine anderen Modificationen als Gestaltung und Bewegung, die entsprechenden Modificationen des Denkens sind Vorstellung und Begehrung. Das Vorstellungsvermögen äußert sich in der dreifachen Form der sinnlichen Wahrnehmung, der Einbildung und des reinen Verstandes, das Begehrungsvermögen in der zweifachen der Neigungen und Leidenschaften.

Wie kann kraft des menschlichen, solchen Modificationen unterworfenen Denkens eine wahre Erkenntniß der Dinge stattfinden? Wir sind den Irrthümern ausgesetzt und müssen deren Quellen erforschen, um den Weg der Wahrheit zu entdecken. Vielleicht daß vermöge seiner Natur unser Denken bei jedem Schritt in Gefahr ist, in die Irre zu gerathen, daß in jeder seiner Modificationen Irrlichter stecken, welche wir für das Licht der Wahrheit halten. Diese Täuschungen sind zu enthüllen. Die wahre Erkenntniß sieht die Dinge, wie sie an sich sind, ohne jede fremde Zuthat; dagegen nimmt unsere Sensation und Einbildung die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns afficiren und durch ihre Eindrücke sich zu unserer Empfindung verhalten. Ebensowenig sind wir unter der Macht unserer Neigungen und Leidenschaften im Stande, das Wesen der Dinge zu durchschauen; wir sehen nicht, was sie an sich sind, sondern empfinden nur, was sie uns gelten und werth sind je nach dem Lebenszustande, worin wir uns befinden. Was wir daher durch Sinn und Einbildung, durch

[1] Entret. sur la métaphys. ch. I.

Neigung und Leidenschaft (verblendet) vorstellen, ist nicht die wahre Natur der Dinge, sondern immer nur ihr Verhältniß zu uns, es sind im Grunde nur unsere von äußeren Eindrücken abhängigen Vorstellungs- und Gemüthszustände. Und der reine Verstand (esprit pur) für sich genommen, in seiner Isolirung, entgegengesetzt, wie er ist, den Dingen außer uns, unabhängig, wie er ist, von den übrigen Modificationen des Denkens, vermag zunächst weder die Natur der Dinge noch deren Verhältnisse zu uns klar und deutlich zu erkennen.

Unsere Vorstellungs- und Begehrungsarten sind demnach so viele Quellen des Irrthums, so viele Wege, auf denen wir die Wahrheit verfehlen. Um die letztere zu erforschen, müssen diese Irrwege vermieden und darum vor allem erkannt werden. Die Aufgabe unseres Philosophen zerfällt deshalb in die Untersuchung jener fünf Quellen des Irrthums und der allgemeinen Methode der Wahrheit. Demgemäß theilt sich das gesammte Werk in folgende sechs Bücher: 1) von den Sinnen, 2) von der Einbildung, 3) von dem Verstande oder dem reinen Geist, 4) von den Neigungen oder natürlichen Gemüthsbewegungen, 5) von den Leidenschaften, 6) von der allgemeinen Methode der Wahrheit. Die Grundfrage ist das Erkenntnißproblem; die Fassung derselben ist, wie man sieht, durchaus abhängig von den dualistischen Principien der cartesianischen Lehre.[1]

2. Die Unwirksamkeit der Dinge.

Das Wesen der Körperwelt besteht nur in der Ausdehnung, diese ist theilbar, gestaltungsfähig, bewegbar. Die Körper können bewegt werden, aber nicht sich selbst bewegen; die Ausdehnung ist kraftlos, die Körper sind nicht bewegende Kräfte. Was in der Körperwelt geschieht, ist nur Bewegung, aber kein Körper hat die Kraft, die Bewegung zu erzeugen, keiner ist deren hervorbringende und wirksame Ursache. Nun ist die Bewegung die einzige Wirkungsart, welche dem Körper zugeschrieben werden könnte. Ist er nicht im Stande, Bewegung zu bewirken, so kann er überhaupt nichts bewirken, so ist er von sich aus völlig unwirksam, völlig außer Stande, auf den Geist einzuwirken und dessen Zustände zu verändern. Die Materie kann den Geist nicht modificiren, sie kann ihn weder angenehm noch unangenehm berühren, weder glücklich noch elend machen. Da nun die Welt in Geistern und

[1] Recherche de la vérité. Liv. I. ch. 1. ch. 4. Liv. III. Conclusion.

Körpern besteht, die Körper aber weder in ihrem eigenen Gebiete noch in dem der Geister etwas bewirken können, so gilt der Satz: daß nicht die Körper selbst wirken, sondern durch sie gewirkt wird. Nennen wir die wirkende Kraft Ursache, so muß erklärt werden, daß die körperliche Natur unfähig ist, Ursache zu sein: die Körper sind keine realen oder wirklichen Ursachen.

Es könnte scheinen, daß die Bewegung, deren Ursache die Körper nicht sein können, von den Geistern erzeugt wird. Aber wie sollen die Geister die Körper bewegen, da die Natur beider jede Art des Zusammenhangs ausschließt? Nun ist die Zusammensetzung oder Verbindung eine Art des Zusammenhangs und selbst ohne Bewegung nicht denkbar. Der Mensch ist eine Verbindung von Seele und Körper, aber weder vermag die Seele von sich aus den Körper anzuziehen noch der Körper die Seele, also ist das menschliche Dasein eine Verbindung zweier Substanzen, von denen keine diese Verbindung erzeugt haben kann. Die Ursache des menschlichen Daseins liegt daher nicht innerhalb der Natur, nicht in den Dingen, weder in den Geistern noch in den Körpern. Der menschliche Wille bewegt nichts, auch nicht den kleinsten Körper. Ich will meinen Arm in dieser Richtung bewegen; die Bewegung geschieht, wie sie gewollt wird. Wäre der Wille die hervorbringende Ursache der Bewegung, so müßte zwischen ihm und der Bewegung ein nothwendiger Zusammenhang sein und erkennbar sein, so müßte die Bewegung vom Willen, also vom Bewußtsein unmittelbar oder mittelbar abhängen, so müßten wir der Bewegungen unseres Körpers um so mächtiger sein, je deutlicher wir den Zusammenhang zwischen Wille und Bewegung in allen seinen Mittelgliedern durchschauen: dann würde der Anatom zugleich der beste Athlet sein.

Die Bewegung des Arms folgt dem Willen, ohne daß wir den Zusammenhang einsehen, ohne daß wir auch nur die Reihe der Mittelglieder kennen, welche vom Willen aus die Bewegung im Körper fortpflanzen. Also geschieht die Bewegung ganz unabhängig von unserem Denken und Wissen. Da nun das Wollen eine Modification des Denkens ist, so geschieht sie unabhängig von unserem Willen, sie folgt auf denselben, aber nicht aus ihm. Auch wenn wir die Bewegung von einem Gliede zum andern genau zu verfolgen im Stande sind, so ist damit ihr Zusammenhang mit dem Willen in keiner Weise erkannt. Es seien die Lebensgeister, welche durch die Nerven unsere Muskeln

und durch diese den Arm in Bewegung setzen: wir sehen nur, wie ein bewegter Körper den andern bewegt, aber nicht, wie der Wille in den Lebensgeistern, nicht, wie die Seele in dem Körper die Bewegung hervorbringt. Dieser Zusammenhang ist unerkannt und unerkennbar: er ist von Natur unmöglich, denn es giebt zwischen Willen und Bewegung, zwischen Seele und Körper, zwischen Denken und Ausdehnung keine durch ihre natürliche Wirksamkeit erzeugte Gemeinschaft.

Der Körper bewegt weder den Körper noch den Geist, noch wird er vom Geiste bewegt. Wenn nun dennoch die Körper mit einander, wenn sie mit den Geistern gesetzmäßig verknüpft sind, wenn es eine Ordnung der Dinge giebt, so kann die Ursache derselben niemals die wirksame Natur der Dinge selbst sein. Die Dinge sind keine wirksamen Naturen, sie sind keine realen und wahrhaften Ursachen: sie wirken nicht. Doch erscheinen die natürlichen Begebenheiten allemal bedingt durch natürliche Ursachen. Wenn Körper zusammenstoßen, so erfolgt stets die gegenseitige Mittheilung ihrer Bewegung nach einem constanten Gesetze. Wenn wir den Arm bewegen wollen, so führt der Arm diese Bewegung in der That aus. In jenem Falle erscheint der Zusammenstoß der Körper, in diesem unser Wille als die natürliche Ursache der erfolgten Bewegung. Diese natürliche Ursächlichkeit muß bejaht und zugleich muß die Wirksamkeit der natürlichen Dinge verneint werden.

Was bleibt also übrig, als die Erklärung, daß die natürlichen Ursachen nicht die wirksamen Ursachen sind? Die Kugel stößt die Kugel, sie theilt ihr die Bewegung mit, sie ist die natürliche Ursache dieser mitgetheilten Bewegung. Da aber die Kugel niemals die erzeugende Ursache der Bewegung sein kann, so kann sie auch nicht die erzeugende Ursache der mitgetheilten Bewegung sein. Kurz gesagt: die natürliche Ursache ist nicht die erzeugende.

Was ist sie denn? Was ist die Ursache ohne Wirksamkeit? Nicht active, sondern passive Ursache, nicht Kraft, sondern Medium und bloßes Vehikel der Wirksamkeit, nicht wirkende, sondern gelegentliche Ursache, d. h. nicht eigentlich Ursache, sondern bloß Veranlassung: die sogenannten natürlichen Ursachen sind sämmtlich bloß occasional. Hier finden wir Malebranche in völliger Uebereinstimmung mit Geulinx, ohne daß er sich direct auf ihn beruft. Er ist Dualist, wie Descartes, und Occasionalist, wie Geulinx; seine occasio-

nalistische Theorie ist die nothwendige Folge der dualistischen, welche er als Grundlage festhält.[1]

3. Die Causalität Gottes.

Wenn nun die natürlichen Ursachen sämmtlich bloß occasional sind: welches ist die erzeugende? Die negative Antwort erhellt aus der einfachen Umkehrung des Satzes: wenn kein natürliches Ding eine reale oder wahrhafte Ursache ist, so ist diese auch kein natürliches Ding, überhaupt kein endliches, unvollkommenes, sondern allein das unendliche und vollkommene Wesen, d. h. Gott selbst, welcher nur einer sein kann, denn seine Vollkommenheit ist nicht relativ, sondern absolut. Es giebt nur eine wahrhafte Ursache, die alle wahrhafte Energie in sich schließt, und außer welcher es keinerlei wirksame Macht giebt. Diese eine wahrhafte Ursache ist Gott: das ist die Einsicht der wahren Philosophie, welche hierin mit dem Glauben der wahren Religion ganz übereinstimmt. Erst aus den Grundsätzen der neuen Philosophie, d. i. der Lehre Descartes' wird diese große und entscheidende Wahrheit klar und deutlich begriffen. Darum ist auch hier erst die Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Philosophie und Religion möglich: diesen Coincidenzpunkt nimmt sich Malebranche zum Ziel und behält ihn unverwandt im Auge.

Zugleich erhellt aus dieser Grundansicht der Gegensatz dieser Philosophie zu der alten. Es giebt nur eine wahrhafte Ursache, alle übrigen sind occasional, also nicht in Wahrheit causal. Die einzige Ursache ist Gott. Mit ihm verglichen, sind die natürlichen Dinge nicht geringere Ursachen, sondern gar keine, nicht etwa Ursachen im relativen Sinn, sondern im eigentlichen Verstande des Worts keine. Es handelt sich um den Unterschied zwischen Gott und den Dingen, zwischen Gott und Welt: eben hier findet Malebranche den Differenzpunkt zwischen der neuen Philosophie und der alten. Man darf den Unterschied zwischen Gott und den Dingen nicht durch eine verschiedene Art der Causalität oder Wirksamkeit beider erklären. Dann würde Gott als die absolute, oberste und erste Ursache, die Dinge als relative, niedere und secundäre gelten, dann wäre der Unterschied zwischen Gott und den Dingen graduell, diese wären auch Ursachen, nur geringer an Macht.

[1] Rech. de la vérité. Liv. VI. Part. II. ch. 3. Entret. VII.

In die Bejahung oder Verneinung der secundären Ursachen läßt Malebranche den Gegensatz der falschen und wahren, der heidnischen und christlichen Philosophie mit seiner ganzen Stärke fallen: er fordert ihre gänzliche Verneinung. Gleichviel unter welchem Namen sie bejaht werden, ob als Formen, Vermögen, Qualitäten, Kräfte, plastische Kräfte oder wie sonst: sobald die Dinge als Ursachen oder wirksame Naturen gelten, geräth die Philosophie in „den gefährlichsten aller Irrthümer". Denn was ist die nothwendige Folge? Ursache sein heißt wirken, erzeugen, schaffen. Es giebt keine Wirksamkeit, die nicht erzeugender, schöpferischer Art wäre. Kein endliches und natürliches Ding kann schaffen, keines kann von sich aus seine Natur oder die eines anderen Dinges verändern.

Causalität haben = schaffen, Ursache sein = Gott sein: diese Sätze gelten bei Malebranche als identisch. Sind die Dinge Ursachen, so sind sie eben deshalb göttlicher Natur, sie sind als secundäre Ursachen Gottheiten zweiten und geringeren Grades, „kleine Gottheiten", und die Natur selbst eine in allen ihren Theilen mit göttlichen oder dämonischen Mächten bevölkerte Welt. Was fehlt noch zum Paganismus? Die secundären Ursachen gelten lassen, heißt den Paganismus bejahen. Mit dieser Vorstellungsweise, sagt Malebranche, kann das Herz ein Christ sein, aber der Geist ist ein Heide. Der Irrthum ist vernunftwidrig, weil er eine ungereimte Vorstellung behauptet: eine secundäre Ursache ist eine kleine Gottheit, d. h. eine Gottheit, welche keine ist, eine reine Chimäre; er ist zugleich verderblich wegen seiner unvermeidlichen moralischen Folgen. Was man für göttlich hält, muß man bejahen. Erscheinen die natürlichen Dinge als göttlicher Natur theilhaftig, so wird der menschliche Wille durch eine solche Einbildung verblendet und in die Begierden der Welt verstrickt, die Liebe zu Gott wird verdrängt durch die Liebe zur Creatur, der Geist wird sicher ein Heide sein und das Herz, von solchen Begierden erfüllt, schwerlich ein Christ bleiben. Deshalb nannte Malebranche diesen Irrthum den gefährlichsten in der Philosophie der Alten.[1]

II. Christenthum und Philosophie.

1. Der göttliche Wille als Weltgesetz.

Die Dinge sind, bestehen und wirken demnach nur vermöge göttlicher Causalität. Sie sind durch Gott, d. h. sie sind Creaturen, die

[1] Rech. de la vérité. Liv. VI. Part. II. ch. 3. De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens.

Geister so gut wie die Körper. Das körperliche Dasein ist entweder ruhend oder bewegt, also ist Gott der Urheber sowohl der Ruhe als auch der Bewegung in der Körperwelt; er ist der alleinige Urheber der Verbindung zwischen Seele und Körper, also des menschlichen Daseins; er bewirkt in unserem Geist sowohl die Empfindung als auch die Erkenntniß. Ohne den göttlichen Beistand können wir keinen Finger bewegen, keine Silbe aussprechen. „Ohne Gott", sagt Malebranche, „ist der Mensch in der Welt unbeweglich wie ein Fels, dumm wie ein Klotz."

Ohne ihn ist die Verbindung zwischen Leib und Seele todt; er muß seinen stets wirksamen Willen mit unserer stets ohnmächtigen Begierde verbinden, damit der Wille in uns sich bethätigt.[1] Die Creatur ist ihrem Wesen nach ohnmächtig, wie der göttliche Wille seiner Natur nach allmächtig. Wirken heißt schaffen. Daß ein endliches Wesen schöpferisch handeln, daß sein Wille Ursache sein oder Wirkungen haben soll, ist ein eben so großer Widerspruch, als wenn man den allmächtigen Willen Gottes für nicht schöpferisch und unwirksam hielte.[2]

Das Dasein und die gesetzmäßige Ordnung der Welt ist daher lediglich die Wirkung Gottes, alle Wirksamkeit in der Welt ist seine schaffende Thätigkeit: die Welt existirt, d. h. sie ist geschaffen; die Welt besteht, d. h. die Schöpfung pausirt nicht, sie hört nicht auf, sie geht nicht vorüber, sie wirkt ununterbrochen oder continuirlich; die Fortdauer der Welt ist Erhaltung durch Gott, die Welterhaltung ist continuirliche Schöpfung.[3]

Der Causalnexus der Dinge ist der göttliche Wille, nur dieser; er ist das unauflösliche Band aller Creaturen, in ihm allein hängen die Dinge zusammen, in ihm allein sind Seele und Körper verbunden, in ihm allein besteht und lebt die Welt. „Das Universum ist in Gott, aber nicht Gott im Universum." Den ersten Satz nimmt Malebranche für sich, den zweiten für Spinoza in Anspruch, und er braucht diese Formel ausdrücklich, um die Lehre des letztern zu kennzeichnen und (als atheistisch) zu verwerfen. Ist Gott im Universum, so ist die hervorbringende Wirksamkeit in den Dingen selbst und jenem gefährlichsten aller Irrthümer, der die Dinge vergöttert, der weiteste Spielraum geöffnet. Ist dagegen das Universum in Gott, so ist er allein die Ursache von allem.[4]

---

[1] Entret. VII. — [2] Rech. de la vérité. Liv. VI. P. II. ch. 3. — [3] Entret. VII. — [4] Entret. VIII.

Die Welt ist, weil Gott sie will; sie ist gesetzmäßig, weil der göttliche Wille beharrt und constant ist. „Gott ist weise, er liebt die Ordnung unverbrüchlich; er folgt ihr, ohne sie je zu verletzen." Nach dieser ewigen Ordnung geschieht die Bewegung in der Körperwelt und die Verbindung zwischen Seele und Körper im menschlichen Dasein. Die göttliche Absicht dieser Verbindung kann keine andere sein als die Prüfung der menschlichen Seele. Sie soll die Probe bestehen, sie soll ihre unabhängige und höhere Natur trotz der Verbindung mit dem Körper frei und lauter erhalten in unmittelbarer Verbindung mit Gott. „Gott kann die Geister mit den Körpern vereinigen, aber er kann die Geister den Körpern nicht unterwerfen." Die Vernunft läßt uns einleuchtend erkennen, daß die Seele unabhängig ist von ihrem Leibe; die Erfahrung überzeugt uns täglich vom Gegentheil: wir sind von unseren leiblichen Zuständen abhängig und in dieser Abhängigkeit elend.

2. Der Irrthum als Sündenschuld.

Woher diese Abhängigkeit? Gott hat sie nicht gewollt und nicht bewirkt; er konnte sie weder wollen noch bewirken, sie ist nicht mehr unser ursprünglicher (unmittelbar von Gott abhängiger), sondern der schlechtere, selbstverschuldete Zustand, wir sind gefallen und dadurch dem Körper verfallen. Die menschliche Natur trägt das Joch des Körpers durch die Schuld der Sünde; es ist die Erbsünde, in Folge deren wir die Unabhängigkeit der Seele verloren haben. Die Sünde setzt die Freiheit voraus. In dem Zustande, welcher dem Sündenfalle vorhergeht, war die Seele unabhängig vom Leibe und unmittelbar abhängig von Gott. Wie war in dem Zustande einer solchen Abhängigkeit die Freiheit möglich? Diese Möglichkeit läßt sich nicht fassen. Daher sagt Malebranche: „Die Freiheit ist ein Mysterium".

Der göttliche Wille ist constant. Gott will die Unabhängigkeit des Geistes. Er hört nicht auf sie zu wollen, auch nachdem wir sie durch eigene Schuld eingebüßt haben, er hat sie ursprünglich gewollt nach seiner Weisheit und will die verlorene wiederherstellen nach seiner Barmherzigkeit, er will uns von der Sünde erlösen durch Christus. Kraft des göttlichen Willens als der alleinigen Causalität leben wir in einer doppelten Verbindung: unser Geist ist mit Gott verbunden, von welchem er unmittelbar abhängt, und zugleich mit einem Körper, von welchem er nicht abhängt. Dieses Verhältniß verkehrt der menschliche

Sündenfall: durch ihn sind wir dem göttlichen Lichte entfremdet und dem Leibe unterthan. Jetzt kann Gott nur noch unsere Wiederherstellung, d. h. die Erlösung wollen.[1]

Wenn nun die Philosophie von sich aus zeigen kann, daß dieser Weg des Heils der einzig mögliche ist, um uns zur Wahrheit zu führen, so hat Malebranche sein Ziel erreicht: die Einheit der Philosophie und Religion, der Metaphysik und des Christenthums, des Cartesianismus und Augustinismus. Um den Philosophen zu verstehen, muß man sich ganz deutlich machen, wie in seinem Geist die beiden Wege zusammentreffen, und mit welchem Gewicht die christliche Religion und die augustinische Lehre in seine Auflösung des Erkenntnißproblems eingreifen.

Die Wahrheit besteht, wie Descartes gelehrt hat, in der klaren und deutlichen Vorstellung der Dinge; die unklaren und undeutlichen Vorstellungen sind unwahr, unsere sinnlichen Empfindungen beruhen auf äußeren Eindrücken, unsere Einbildungen auf inneren; beide lehren uns nie, was die Dinge an sich, sondern nur, was sie für uns sind. Darum giebt es durch Sinn und Einbildung keine Erkenntniß, und wir müssen, wie Malebranche wiederholt einschärft, zur Vermeidung des Irrthums zwischen empfinden (sentir) und erkennen (connaître) wohl unterscheiden.[2] Unsere Empfindungen sind nicht als solche falsch, denn wir erfahren nur durch sie, wie sich andere Körper zu dem unsrigen verhalten, sie zeigen uns an, was unserem Leibe dient oder schadet, was die Erhaltung unseres Lebens fördert oder gefährdet, und so lange unsere sinnlichen Vorstellungen nur in diesem Sinne genommen werden, sind sie richtig. Sie werden erst falsch durch den Gebrauch, welchen wir in Absicht auf die Erkenntniß der Dinge von ihnen machen. „Betrachten wir die Sinne", sagt Malebranche, „als falsche Zeugen in Betreff der Wahrheit, aber als treue Rathgeber in Rücksicht auf die Erhaltung und den Nutzen des Lebens!"[3]

Durch die Sinne erkennen wollen, heißt nichts anderes als unser Urtheilen und Denken von ihnen abhängig machen. Hier ist die Wurzel des Irrthums. Wir irren, sobald unser Denken in die Abhängigkeit von den Sinnen geräth. Aber wie sollte es in diesen Zustand nicht gerathen, nachdem einmal der Geist vom Körper sich abhängig gemacht hat? Die Sünde hat die Abhängigkeit verschuldet,

[1] Entret. IV. — [2] Entret. III. — [3] Entret. VI. Nr. 15.

in Folge deren das Denken unter die Herrschaft der Sinne geräth, diese zur Richtschnur seiner Erkenntniß nimmt, damit dem Irrthume von Grund aus verfällt und zwischen empfinden und erkennen nicht mehr unterscheidet.

3. Die Erkenntniß als Erleuchtung.

Ist aber der Irrthum durch die Sünde verschuldet, so läßt er sich auch nur durch deren gründliche Tilgung entwurzeln, d. h. durch die Erlösung oder die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott. Wir irren nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele vom Körper, mit dem sie durch Gott verbunden, dem sie aber keineswegs durch Gott unterworfen ist; wir erkennen die Wahrheit ebenso nothwendig und unvermeidlich in der Abhängigkeit der Seele von Gott, in der unmittelbaren Verbindnng unseres Geistes mit dem göttlichen. Irrthum ist Sündenschuld, Verdunkelung der Seele durch den Körper, welcher sie beherrscht; Erkenntniß ist Erleuchtung der Seele durch das göttliche Licht: sie ist nur durch Gott möglich, wie der Irrthum nur durch die Abkehrung von Gott, durch die Unterwerfung unter das Joch des Körpers, d. h. durch die Sünde.

Hier haben wir den Punkt erreicht, wo wir den deutlichsten Einblick gewinnen in das innerste Motiv und die Aufgabe unserer Lehre. Sie nimmt zu ihrer Grundlage den cartesianischen Dualismus, welcher sie folgerichtig zum Occasionalismus führt; dieser verneint folgerichtig die Wirksamkeit der Dinge und läßt nichts übrig als die alleinige Causalität des göttlichen Willens. Diese Vorstellung setzt Malebranche gegen die Philosophie der Alten, d. h. gegen den Naturalismus und vereinigt sich hier mit Augustin. Aber auch die göttliche Causalität kann den Dualismus zwischen Geist und Körper nicht aufheben, denn damit wäre die Grundlage und das Princip selbst aufgehoben: daher kann auch die göttliche Causalität den Geist nicht abhängig machen vom Körper. In und durch Gott ist diese Abhängigkeit nicht möglich, aber sie ist: also ist sie nur möglich durch uns selbst, durch unsere Entfremdung von Gott, durch die Sünde, welche unser Denken verdunkelt und den Irrthum verursacht. Ist aber der Irrthum Folge der Sünde oder unserer Entfremdung von Gott, so kann die Erkenntniß oder die Aufhebung des Irrthums nur durch unsere Verbindung mit Gott und seine Erleuchtung geschehen.

Gesetzt nun: es ließe sich aus rein philosophischen Gründen beweisen, daß unsere Erkenntniß der Dinge in der That nur möglich ist in und durch Gott, daß wir die Dinge in Gott sehen, so ergiebt sich von hier aus ein bedeutungsvoller Rückschluß. Ist die Erkenntniß nur möglich durch unsere Vereinigung mit Gott, so konnte der Irrthum nur entstehen aus unserem Abfall von Gott, so ist derselbe ein Beweisgrund der Sünde, und da wir, wie die Erfahrung zeigt, im Irrthume befangen sind auf unvermeidliche Weise, so gilt dasselbe von der Sünde, die ihn verursacht: der Irrthum, in dem wir leben, und welcher unserer Natur anhaftet, ist ein Beweisgrund der Erbsünde. Damit stehen wir im Mittelpunkt der augustinischen Lehre, welche selbst der dogmatisch vollkommenste und schärfste Ausdruck der christlichen ist. Jetzt liegt der Kern der Lehre unseres Philosophen deutlich vor unsern Augen. Der Satz, daß die Erkenntniß nur möglich ist als Erleuchtung, daß wir die Dinge in Gott sehen, bildet das Bindeglied zwischen Philosophie und Religion, Metaphysik und Christenthum. Es kommt daher alles darauf an, daß dieser Satz aus philosophischen Gründen bewiesen wird und als Erkenntnißtheorie feststeht. Dies ist die noch zu lösende Aufgabe.

Sechstes Capitel.

B. Die Lösung des Problems: die Anschauung der Dinge in Gott.

I. Objecte und Arten der Erkenntniß.

So verschieden die Gegenstände der menschlichen Erkenntniß sind, so verschieden sind deren Arten. Unsere Erkenntnißobjecte sind Gott, der eigene Geist, die Geister außer uns und die Körper. Das Vollkommene kann nie aus dem Unvollkommenen einleuchten, das Unendliche nie aus dem Endlichen: daher ist unsere Gotteserkenntniß nicht abgeleitet, sondern ursprünglich, sie ist unter allen Einsichten die klarste und deutlichste; das Gottesbewußtsein ist das Licht, in welchem wir erkennen. Dagegen sind die Körper nicht an sich erkennbar, sie sind nicht intelligibler, sondern materieller Natur, ausgedehnte, von uns unabhängige, unserem Wesen entgegengesetzte Substanzen. Der Geist ist in die Schranken seiner denkenden Natur ebenso festgebannt,

als der Körper in die der ausgedehnten. Wie sollen sich beide gegenseitig ergreifen? Wie soll der Geist die Materie in sich aufnehmen, diese in jenen eindringen können? Die Objecte des Geistes sind nur vorgestellte Dinge (Ideen). Wenn es Ideen giebt, die das Wesen der Körper klar und deutlich vorstellen, nur dann ist eine Erkenntniß der letzteren möglich.

Wären wir nicht selbst geistiger Natur, so würden wir nie erfahren, daß es Geister außer uns giebt; wüßten wir nicht aus eigener Erfahrung, was Empfindungen, Vorstellungen, Begehrungen sind, so würden wir nicht ahnen, daß in anderen Wesen ähnliche Vorgänge stattfinden. Wir erkennen die Geister außer dem unsrigen nur durch Analogie mit diesem, also nicht unmittelbar, sondern vergleichungsweise, durch unsere eigene innere Erfahrung geleitet, wir vermuthen, daß jene uns gleich oder ähnlich sind: wir erkennen sie, wie sich Malebranche ausdrückt, «par conjecture». Das Original, womit wir sie vergleichen, sind wir selbst, der Maßstab der Menschenkenntniß ist die Selbsterkenntniß.

Worin besteht diese? Wir bedürfen zu ihr keines Mediums, wie zur Einsicht in die Natur der Körper, nur die Vorstellung könnte ein solches Medium sein, aber in der Selbsterkenntniß fällt das vorgestellte Wesen mit dem vorstellenden zusammen: daher geschieht dieselbe nicht durch Ideen. Unsere Selbsterkenntniß hat den Charakter unmittelbarer Gewißheit, Malebranche bezeichnet sie durch das Wort «conscience». Aber dieses unmittelbare Bewußtsein reicht nicht weiter als unsere innere Erfahrung, wir wissen von uns nicht mehr und weniger als wir innerlich erleben und wahrnehmen. Bevor wir Freude und Schmerz in uns erfahren haben, wissen wir nicht, was Affecte sind: wir erkennen uns selbst nur, soweit wir uns erleben, nur durch innere Wahrnehmung oder, wie Malebranche sagt, «par sentiment intérieur».[1]

Wir sind nicht im Stande, alle möglichen Modificationen unseres Denkens, alle möglichen inneren Erlebnisse in unserem Bewußtsein zu umfassen, zu erleuchten, zu vergegenwärtigen: daher giebt es keine klare und deutliche Selbsterkenntniß. Wohl aber giebt es eine Idee, welche uns das Wesen der Körper klar und deutlich vorstellt: daher läßt Malebranche den cartesianischen Satz, daß die Natur des Geistes uns

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. Part. II. ch. 7.

klarer einleuchte als die des Körpers, nicht gelten. Daß die sinnlichen Qualitäten unsere Empfindungszustände, Vorstellungen, Modificationen des Denkens sind, habe Descartes erkannt, aber nur daraus, daß sie Modificationen der Ausdehnung nicht sein können; er war keineswegs im Stande, aus dem Wesen des Denkens die verschiedenen Sinnesempfindungen so einleuchtend herzuleiten, als aus dem der Ausdehnung die verschiedenen Figuren.

Die Mathematik ist klarer als die Psychologie: ein deutlicher Beweis, daß die Natur des Körpers einleuchtender ist als die der Seele, die Evidenz der letzteren ist offenbar geringer. Wären beide auch nur in gleichem Grade erkennbar, so müßte man aus der denkenden Natur mit derselben Leichtigkeit und Klarheit die Farben und Töne herleiten können, als aus der ausgedehnten die Figuren des Dreiecks, Quadrats u. s. f. Wenn zwei Ideen gleich klar und dabei völlig verschieden sind, so können sie nie verwechselt werden, und ihr Unterschied springt stets in die Augen. Seele und Körper sind grundverschieden. Wären ihre Ideen gleich klar, woher käme es dann, daß so viele Menschen beide nicht unterscheiden können, vielmehr den Körper weit deutlicher begreifen, als den Unterschied der Seele vom Körper? Der Grund liegt darin, daß die Natur der Seele unserem Bewußtsein keineswegs so offen und einleuchtend vorliegt, daß unsere Selbsterkenntniß keineswegs durchgängig klar, vielmehr, wie sich Malebranche ausdrückt, eine «connaissance confuse» ist.[1]

Wir können uns die Verschiedenheit der Erkenntniß in Betreff ihrer Objecte und Arten an dem Bilde des Sehens veranschaulichen. Was uns die Dinge sichtbar macht, also unser Sehen ermöglicht, ist das Licht: wir sehen die Dinge im Licht; unser eigenes Sehen können wir nicht sehen, sondern sind desselben durch innere Empfindung gewiß; aus dieser Gewißheit des eigenen Sehens vermuthen wir die Sehkraft fremder Augen. Wie sich unser Sehen zum Licht verhält, so verhält sich unser Erkennen zu Gott; wie sich unser Sehen zu den Dingen im Licht (Bildern der Dinge) verhält, so unser Erkennen zu den Ideen der Körper; wie sich unsere innere Empfindung zu unserem Sehen verhält, so unser Erkennen zu der eigenen Seele, und wie sich unser Sehen zu fremden Augen verhält, so unser Erkennen zu den Geistern außer uns.

---

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. ch. 7. Nr. 4. Eclairc. XI. Entret. III.

Unter den vier Erkenntnißgebieten ist uns demnach nur eines vollkommen verständlich und klar: das der **Körper**. Die Körper können nur durch **Ideen** erkannt werden, und durch Ideen sind nur die Körper erkennbar. Die Frage nach der Erkenntniß der Dinge geht demnach zurück auf die Frage nach den Ideen.

II. Malebranche's Ideenlehre.

1. Der Ursprung der Ideen.

Wie ist eine klare Erkenntniß der Dinge möglich? Diese Frage lautet in ihrer letzten und einfachsten Form: wie sind Ideen möglich, und woher nehmen sie ihren Ursprung? Die Ideen der Dinge sind unmittelbare Objecte unserer Vorstellung, sie sind als solche in unserem Geist. Die Frage ist: wie kommen sie in unseren Geist, woher haben wir sie empfangen? Es giebt zur Lösung derselben zunächst drei Möglichkeiten: die Ideen sind uns gegeben entweder durch die Körper oder durch die Seele selbst oder durch Gott. Jede der beiden letzten Möglichkeiten hat zwei Fälle: 1. entweder die Seele erzeugt die Ideen aus sich, indem sie dieselben schafft, oder sie gehören zur Natur der Seele als deren Eigenschaften, sie sind Modificationen des Denkens, die wir durch innere Erfahrung erkennen; 2. Gott erzeugt die Ideen in der Seele, indem er entweder alle zugleich derselben einprägt und anerschafft (die angeborenen Ideen), oder indem er sie einzeln, wie es die Gelegenheit verlangt, jedesmal von neuem in der Seele hervorruft.[1]

1. Setzen wir den ersten Fall: es seien die Körper, die nach der peripatetischen Ansicht die Ideen in uns erzeugen. Nun können die Körper selbst nicht in die Seele eingehen, es müssen also Abbilder oder ähnliche Formen sein, die sich von dem Körper ablösen, unsere Sinne berühren und sich denselben eindrücken (espèces impresses), dann intelligibel gemacht, in Empfindung verwandelt, als Vorstellung ausgedrückt werden (espèces expresses). Wenn die Bilder der Körper von den Körpern selbst ausgehen, so müssen sie Theile derselben sein; dann aber müßten die materiellen Substanzen sich mehr und mehr vermindern und zuletzt in lauter Bilder auflösen. Sind jene Formen Theile der Körper, so sind sie selbst materiell, also undurchdringlich. Da sie nun alle Räume erfüllen müssen von den Sternen bis zum menschlichen

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. ch. I.

Auge, so ist nicht einzusehen, wie sie diese erfüllten Räume durchdringen und bei den tausendfältigen Kreuzungen und Störungen, in welche sie nothwendig gerathen, deutliche und bestimmte Eindrücke erzeugen können.[1]

Und zugegeben selbst, daß sich diese Bilder als Wirkungen der Körper bis zu unseren Sinnesorganen fortpflanzen könnten, so würde diese Fortpflanzung doch in der Bewegung bestehen. Wie ist es möglich, daß sich die Bewegung in Empfindung umwandelt? „Ich bin wohl im Stande", sagt Malebranche, „die Wirksamkeit z. B. der Sonne zu verfolgen durch alle Räume zwischen ihr und mir; da aber diese Räume erfüllt sind, so begreife ich natürlich, daß die Sonne nicht da, wo sie ist, mir ihren Eindruck machen kann, daß ihre Wirksamkeit sich fortpflanzen muß bis zu dem Orte, wo ich bin, bis zu meinen Augen und durch diese bis zu meinem Gehirn. Aber indem ich so von Bewegung zu Bewegung fortschreite, begreife ich nicht, woher mir die Empfindung des Lichts kommt.

Diese Verwandlung der Bewegung in Licht erschien mir stets und erscheint mir noch vollkommen unbegreiflich. Welche seltsame Metamorphose: eine Erschütterung oder ein Druck auf mein Auge verwandelt sich in einen Lichtglanz! Ich sehe diesen Glanz nicht in meiner Seele, deren Empfindung er ist, nicht in meinem Gehirn, wo die Bewegung sich abschließt, nicht in meinem Auge, wo der Eindruck geschieht, sondern in der Luft: in der Luft, sage ich, die vollkommen unfähig ist zu einer solchen Modification. Welches Wunder!"[2] Aus der Bewegung kann nie Empfindung werden. Wenn sie es jemals werden könnte, so würde der Körper vermöge seiner Bewegung im Stande sein, die Seele zu modificiren, so könnten Körper und Seele nicht entgegengesetzter Natur sein. Wie wir auch die Sache erwägen, so leuchtet aus allen Gründen die Unmöglichkeit ein, daß es die Körper sind, welche die Ideen in uns hervorbringen.

Es bleibt daher nur übrig, die Ursache der Ideen in der Seele selbst oder in Gott zu suchen.

2. Es sei die Seele, welche die Ideen entweder aus sich erzeugt oder unter ihren Eigenschaften (als Modificationen des Denkens) besitzt. Setzen wir den ersten Fall in seinen drei Möglichkeiten: die Seele erzeugt die Ideen entweder aus nichts oder aus den materiellen Eindrücken oder nach den vorhandenen Objecten, wie das Abbild nach dem

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. ch. 2. — [2] Entret. IV. Nr. 6.

Original. Etwas aus nichts erzeugen heißt schaffen. Die Seele ist nicht schöpferisch, also auch nicht Schöpferin der Ideen. Kann sie aber überhaupt die Ideen nicht hervorbringen, so kann sie dieselben auch nicht aus dem Stoff der materiellen Eindrücke erzeugen, denn die Ideen sind spirituelle Wesen (êtres spirituels), und die materiellen Eindrücke sind körperlicher Natur. Wie sollen aus körperlichen Dingen jemals spirituelle gemacht werden? Wenn man keinen Engel schaffen kann, sagt Malebranche, so kann man ihn auch nicht aus Stein hervorbringen; wenigstens ist dieses nicht leichter als jenes. Also werden es wohl die Objecte selbst sein müssen, nach denen unsere Seele die Ideen bildet. Um aber die Objecte abzubilden, müssen wir sie offenbar vorstellen, also die Ideen derselben haben. Wozu braucht die Seele dann noch die Ideen zu erzeugen, da sie dieselben bereits hat? Hier wird die Entstehung der Ideen nicht erklärt, sondern vorausgesetzt und unter eine Bedingung gebracht, welche das Hervorbringen der Ideen vollkommen überflüssig erscheinen läßt. Wie wir also auch die Sache erwägen, so kommen wir überall zu dem Schluß: es ist unmöglich, daß die Ideen durch die Seele erzeugt werden.[1]

3. Setzen wir den zweiten Fall. Die Ideen seien in der Seele enthalten, sie besitze dieselben vermöge ihrer Natur, sie gehören zu ihren natürlichen Qualitäten, wie die Empfindungen der Kälte und Wärme, der Farben und Töne, wie die Affecte der Freude und des Schmerzes, wie die Leidenschaften der Liebe und des Hasses u. s. f. Die Seele sei, wenn nicht Ursache, doch Träger der Ideen. Da nämlich ihre Natur höher und edler ist, als die des Körpers, so muß sie auch mehr Realität in sich enthalten als dieser, so muß in dem Wesen der Seele auch das des Körpers mitausgedrückt und auf eminente Weise (éminemment) enthalten sein. Die intelligible Welt wird demnach die sensible und materielle in sich begreifen; die Vorstellungen oder Ideen der Körper sind demnach Modificationen des Denkens und als solche, wie alle übrigen Denkweisen, natürliche Aeußerungen der Seele.

Dann ist es unser Denken, in welchem die Ideen existiren; dann ist es unsere Selbsterkenntniß oder unsere innere Erfahrung, durch welche wir der Ideen inne werden. Indessen diese ganze Theorie scheitert schon an den Grundbegriffen unseres Philosophen. Wie auch Seele und Körper sich dem Range und der Wesensstufe nach zu einander

[1] Rech. de la vérité. Liv. III. P. II. ch. 3.

verhalten, dennoch gilt der ausgemachte Gegensatz beider. Wie soll nun das Denken die Ausdehnung fassen, wie soll diese ein Object unserer Vorstellung, wie sollen die Ideen der Körper Modificationen des Denkens oder natürliche Qualitäten der Seele sein können? Es ist offenbar unter der herrschenden Voraussetzung unmöglich, daß die Seele vermöge ihrer Natur die Ideen besitzt und trägt. Da sie nun die letzteren weder erzeugen noch besitzen kann, so ist es in jedem Sinne unmöglich, daß die Ideen aus der Seele hervorgehen.[1] Daher bleibt als der einzig mögliche Ursprung der Ideen nur Gott übrig.

2. Die Ideenwelt in Gott.

Wir haben die Ideen der Körper nicht von den Körpern, nicht von uns selbst, also können wir dieselben, so scheint es, nur von Gott empfangen haben. Hier giebt es eine doppelte Möglichkeit: entweder hat Gott die Ideen sämmtlich der Seele anerschaffen, d. h. die Ideen sind uns angeboren, oder er erzeugt jede Idee in uns jedesmal von neuem, so oft wir derselben bedürfen.

1. Setzen wir den ersten Fall: die Ideen seien uns sämmtlich angeboren; offenbar sind ihrer unendlich viele, schon ein einzelnes Gebiet derselben, wie z. B. das der geometrischen Figuren, ist grenzenlos, es giebt zahllose Figuren, selbst eine einzelne Figur, wie z. B. das Dreieck, die Ellipse u. s. f. hat zahllose Formen, es giebt unendlich viele Dreiecke, unendlich viele Ellipsen je nach der Größe der Entfernung ihrer Brennpunkte. So sind sämmtliche Ideen offenbar eine unendliche Menge zahlloser Zahlen. Unsere Seele ist endlich, die Ideenwelt ist unendlich: wie soll die endliche Seele diese unendliche Welt fassen und nicht bloß fassen, sogar auf einmal in sich aufnehmen können? So wenig Gott der Seele die Unendlichkeit mittheilen kann, so wenig kann er ihr die Ideenwelt anerschaffen. Die Theorie einer angebornen Ideenwelt streitet mit dem Wesen des menschlichen Geistes, welcher nicht aufhört, Creatur oder beschränkte Substanz zu sein.

2. Setzen wir den zweiten Fall, den einzigen, wie es scheint, der noch bleibt: wir empfangen die Ideen von Gott, nicht alle, sondern einzelne, nicht auf einmal, sondern nach einander, jede in eben dem Augenblick, wo wir sie brauchen. So oft wir uns ein bestimmtes Object vergegenwärtigen wollen, erzeugt Gott die Idee desselben in

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 5. Entret. I.

unserem Geist. Vorher also haben wir diese Idee nicht, vielmehr entbehren wir sie gänzlich. Aber ohne jede Idee eines Objects, wie ist es noch möglich, daß wir an das Object denken können, daß wir uns dasselbe vergegenwärtigen wollen? Heißt nicht an ein Object denken so viel als die Idee desselben suchen? Wie können wir suchen, wovon wir gar keine Vorstellung haben? Es ist demnach unmöglich, daß Gott nach unserem Bedürfniß die Idee eines Objects in uns erzeugt, wenn wir nicht auf irgend eine Weise, sie sei noch so dunkel, diese Idee schon besitzen. Wenn wir sie aber schon besitzen, so ist es unnöthig, daß sie erst durch Gott erzeugt wird.[1]

3. So kommen wir auch auf diesem Wege zu keinem Ergebniß, oder vielmehr wir gelangen zu dem negativen: daß wir die Ideen weder von den Körpern, noch von uns selbst, noch von Gott haben können. Es giebt mithin keine Quelle, aus welcher die Ideen in unsern Geist einfließen; es ist demnach überhaupt unmöglich, daß wir die Ideen haben: nicht wir sind es, die sie haben, nicht wir sind die Träger der Ideen. Aus diesem negativen Ergebniß folgt das positive: der einzig mögliche Ursprung der Ideen ist Gott. Es ist unmöglich, daß Gott die Ideen aus seinem Wesen in das unsrige versetzt, weder durch Anerschaffung noch durch jedesmalige Erzeugung; es ist daher klar, daß die Ideen nur in Gott entspringen und auch nirgends wo anders sein und bleiben können als in ihm. Die Ideen sind allein durch und in Gott, er allein ist das unendliche und allumfassende Wesen (être universel), die alleinige Ursache der Ideen und durch dieselben die Ursache der Dinge.[2]

Hier ist die Lösung des Problems: die Ideen sind und bleiben nur in Gott, die Erkenntniß der Dinge ist nur möglich durch die Ideen, also ist sie nur in Gott möglich, d. h. wir erkennen oder wir sehen die Dinge in Gott.

3. Die intelligible Ausdehnung und die allgemeine Vernunft.

Wenn wir durch die Ideen die Dinge erkennen, so sind es die Ideen, welche uns erleuchten und unsere Erkenntniß bewirken; sie würden eine solche Wirksamkeit auf unseren Geist nicht haben können, wenn sie nicht höherer Natur wären als dieser. Das einzig wahrhaft wirksame Wesen ist Gott. Sind also die Ideen wirksamer Art (efficaces), so

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 4. — [2] Rech. Liv. III. P. II. ch. 5. Entret. II.

sind sie göttlich; auf diese Weise wird der Satz, daß die Ideen in Gott sind, bewiesen aus dem Satze, daß wir durch die Ideen erkennen. Dieser Beweis, sagt Malebranche, dürfte denen als demonstrativ gelten, welche an das abstracte Denken gewöhnt sind.[1] Die Dinge, welche wir durch die Ideen klar und deutlich erkennen, sind nur die Körper, diese sind in allen ihren Formen und Veränderungen Modificationen der Ausdehnung und nichts anderes: also ist es die Idee der Ausdehnung, durch welche alle Körper erkannt werden; alle Ideen lassen sich demnach auf diese eine zurückführen: die intelligible Ausdehnung (l'étendue intelligible), wie Malebranche in seinen Unterredungen die Grundform aller Ideen in der einfachsten Weise bezeichnet.[2]

Die intelligible Ausdehnung ist weder eine Modification der Ausdehnung noch des Denkens; keine Modification der Ausdehnung ist intelligibel, keine Modification des Denkens kann die Ausdehnung fassen: darum kann die intelligible Ausdehnung weder zur Ausdehnung gehören, denn sie ist intelligibel, noch zum Denken, denn sie ist Ausdehnung; sie kann daher überhaupt nicht der endlichen und im Gegensatz begriffenen Natur der Dinge, sondern nur einem Wesen angehören, welches gegensatzlos, unbeschränkt, unendlich ist. Die Idee der Ausdehnung ist nur in Gott möglich, und da nur diese Idee uns die Körperwelt erkennbar macht, so ist es klar, daß wir alle Dinge in Gott sehen. Die Idee der Ausdehnung verhält sich zu den Ideen der Körper, wie die Ausdehnung als solche zu den wirklichen Körpern. Wie sich die Ausdehnung in den Körpern modificirt, so die Idee der Ausdehnung in den Ideen der Körper; wie die Ausdehnung die Bedingung und das Princip der Körperwelt ausmacht, so die Idee der Ausdehnung die Grundform und das Princip der Ideenwelt: sie ist die Uridee (idée primordiale). Wie sich die Ideen zu den Dingen verhalten, so verhält sich die intelligible Ausdehnung zur wirklichen. Die Ideen sind in Gott, die Dinge sind außer ihm; jene sind schöpferischer Natur, diese sind Creaturen, oder um dieses Verhältniß in platonischer Weise zu bezeichnen: die Ideen sind die Urbilder, die Dinge die Abbilder. Daher nennt Malebranche die intelligible Ausdehnung den Archetyp der Körperwelt.[3]

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 6. — [2] Entret. I. Nr. 9. Nr. 10. — [3] Entret. III. Nr. 1. Entret. II. Nr. 1. Entret. III. Nr. 2.

Nachdem wir gezeigt haben, wie sich die Idee der Ausdehnung zu den Ideen der Körper und zu diesen selbst verhält, bleibt die Frage übrig: wie verhält sich diese Idee zu den Geistern? Sie bildet in den erkennenden Geistern das klare und deutliche Object ihrer Anschauung, dieses Object ist in allen Geistern dasselbe; in seiner Anschauung stimmen mithin alle überein, und wie verschieden wir auch sonst sind, diese Vorstellung ist in uns allen die gleiche. Wie die Idee der Ausdehnung das Wesen aller Körper ausdrückt, so drückt die Anschauung derselben das Wesen aller Geister aus: die allgemeine Vernunft (la raison universelle). Es giebt nur eine Vernunft, welche unwandelbar sich selbst gleich bleibt; in ihr ist die Vielheit und Verschiedenheit der einzelnen Geister aufgehoben, sie gehört nicht als Modification zur Natur des endlichen Geistes, sonst würde die Vernunft so verschieden sein wie die Individuen, sondern sie gehört vermöge ihrer Universalität und Unwandelbarkeit zum Wesen Gottes.[1]

Die allgemeine Vernunft und die intelligible Ausdehnung entsprechen sich gegenseitig; sie verhalten sich zu einander, wie Subject und Object: die allgemeine Vernunft ist das Subject, für welches die intelligible Ausdehnung der Gegenstand ist, und umgekehrt. Gott begreift die allgemeine Vernunft in sich, diese die intelligible Ausdehnung, diese die Ideen aller Körper, also die Objecte der klaren und deutlichen Erkenntniß. Soll diese Erkenntniß die unsrige sein, so müssen wir den Gesichtspunkt einnehmen, unter welchem allein die Objecte derselben, die Ideen der Körper, d. h. die intelligible Ausdehnung erscheint: dieser Gesichtspunkt ist die allgemeine oder göttliche Vernunft. In ihr, sagt Malebranche, wohnen die Geister. Dieser Ausdruck ist gleichbedeutend mit dem Satz: wir sehen die Dinge in Gott. „Gott sieht in sich die intelligible Ausdehnung, den Archetyp der Materie, woraus die Welt besteht und wo unsere Körper wohnen; wir sehen sie nur in Gott, denn unsere Geister wohnen nur in der allgemeinen Vernunft, jener intelligiblen Substanz, welche die Ideen aller Wahrheiten, die wir entdecken, in sich schließt."[2]

[1] Entret. I. Nr. 10. Entret. III. Nr. 4. — [2] Entret. I. Nr. 10. Entret. XII.

Siebentes Capitel.

C. Das Verhältniß der Dinge zu Gott. Der Pantheismus in Malebranche's Lehre.

I. Das Universum in Gott.

1. Gott als der Ort der Geister.

Wir stehen im Mittelpunkte des Systems. Zwei Hauptbeweise vereinigt Malebranche, um seine Lehre von den Ideen und der intelligiblen Welt in Gott, dieses eigentliche Thema seiner Philosophie, festzustellen: er führt den einen aus der Thatsache unserer Erkenntniß, den andern aus der Schöpfung der Welt.

Die Thatsache, daß wir eine Welt außer uns anschauen und erkennen, ist unleugbar, aber weder aus dem Vermögen unserer Sinne noch aus dem der Körper zu erklären. Was wir durch unsere Sinne wahrnehmen, sind immer nur unsere eigenen Eindrücke und Zustände, nicht die Beschaffenheiten der äußeren Dinge als solcher. Die Außenwelt ist nicht sensibel, sie ist materiell. Die Materie kann von sich aus nicht auf unsern Geist einwirken, sie kann sich demselben nicht mittheilen und vergegenwärtigen, Anschaulichkeit und Erkennbarkeit gehören nicht zu ihren Eigenschaften: die Körperwelt ist als solche nicht erkennbar. Es ließe sich denken, daß der Geist Körper vorstellen könnte, während diese in Wahrheit nicht sind oder vernichtet werden; daß die Vorstellung derselben fortbestände, während alle ihre realen Eigenschaften aufhörten zu sein: ein deutlicher Beweis, daß die Vorstellbarkeit nicht zu den Eigenschaften der Materie gehört. Die materielle Welt ist nicht vorstellbar, also die Welt, welche wir vorstellen, nicht materiell: daher kann die Welt als Vorstellung oder Erkenntnißobject nur intelligibler Art sein und, da sie weder von noch in unserem Denken erzeugt wird, ihren Grund und Bestand in Gott allein haben. In der bündigsten Fassung läßt sich Malebranche's Beweis so aussprechen: ohne intelligible Welt keine Erkenntniß, ohne Gott keine intelligible Welt, also unsere Erkenntniß der Dinge nur durch und in Gott.[1]

[1] Entret. I.

Zu demselben Ergebniß kommt der andere aus der Schöpfungslehre geführte Beweis. Was Gott schafft, muß er vorstellen. Die Schöpfung setzt den Schöpfer und die Weltidee, Gott und die Ideen der Dinge voraus: ohne die ewige Gegenwart derselben in Gott giebt es keine Schöpfung, keine Welt, also auch keine uns erkennbare. Sollen die Dinge uns einleuchten, so müssen ihre Ideen uns gegenwärtig sein, und da diese nur in Gott sind, so ist, um sie vorzustellen, unsere Gegenwart in Gott nothwendig. Es giebt zur wahren Erkenntniß keinen andern Standpunkt. Die Wahrheit besteht in unserer klaren und deutlichen Vorstellung des Objects, diese will von allen übrigen Vorstellungen genau unterschieden sein und ist daher nur in Gegenwart aller Ideen, nur in der Anschauung der intelligiblen Welt, d. h. nur in Gott möglich. Wir müssen in Gott sein, um klare Gedanken zu haben; unsere Vorstellungen sind verworren, wenn wir außer ihm sind. Daher Malebranche's bezeichnender Ausdruck: „Gott ist durch seine Gegenwart so eng mit unseren Seelen vereinigt, daß man sagen kann, er ist der Ort der Geister, ganz ebenso wie der Raum der Ort der Körper. Gott ist die intelligible Welt oder der Ort der Geister, wie die materielle Welt der Ort der Körper."[1]

2. Die Dinge als Modi Gottes.

Unsere Erkenntnißobjecte sind die besonderen und endlichen Dinge. Das Besondere ist nicht ohne das Allgemeine zu fassen, denn es ist dessen nähere Bestimmung, das Endliche nicht ohne das Unendliche, denn es ist dessen Einschränkung. Nun ist Gott das absolut allgemeine und unendliche Wesen: daher verhalten sich die Ideen der Dinge zur Gottesidee, wie das Besondere zum Allgemeinen, das Beschränkte zum Unbeschränkten. Was von den Ideen gilt, muß in Wahrheit von den Wesen selbst gelten. Die Dinge verhalten sich zu Gott, wie die besonderen Wesen zum allgemeinen, die endlichen zum unendlichen: sie sind in eingeschränkter und unvollkommener Weise, was Gott in absoluter und vollkommener ist, sie nehmen an dem göttlichen Wesen Theil und sind „Participationen" desselben. So kommt Malebranche zu der bedeutsamen Erklärung: „Alle besonderen Ideen sind nur Participationen der allgemeinen Idee des Unendlichen, so wie Gott sein Wesen nicht von den Geschöpfen hat, sondern alle Geschöpfe bloß

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 6.

unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens sind. Alle Ideen, welche wir von den Geschöpfen im Besonderen haben, sind nur Einschränkungen der Idee des Schöpfers."[1]

Der einzige Zweck aller göttlichen Wirksamkeit ist nach unserem Philosophen Gott selbst. Diese Gewißheit erhellt aus der einfachsten Betrachtung, wie aus den Offenbarungen der Schrift. Was Gott erschafft, erschafft er für sich, er ist von allen Geschöpfen die alleinige Ursache und der alleinige Zweck: die Geister sind nur da, um die Werke Gottes zu betrachten und darin Gott selbst anzuschauen, sie sind vermöge dieser Anschauung, in welcher sie das Bild Gottes darstellen, gleichsam die Spiegel Gottes. Er ist, wie der alleinige Zweck der Schöpfung, so das alleinige Object unserer Erkenntniß und das alleinige Ziel unseres Wollens. Die Betrachtung und Liebe Gottes bewegt von Grund aus unser Vorstellen und Begehren, unser gesammtes geistiges Leben. „Wenn wir nicht Gott sähen", sagt Malebranche, „so würden wir nichts sehen; wenn wir nicht ihn liebten, würden wir nichts lieben." Alles Wollen ist Streben zu Gott, Liebe zu ihm. Ohne diese Liebe können wir nichts lieben, nichts begehren; ohne Gott ist unser Dasein unwirksam und todt, unser Denken ohne Licht, unser Wollen ohne Ziel; ohne ihn giebt es in uns weder die Kraft des Denkens noch die des Begehrens. Denken ist gleich Gott erkennen, wollen ist gleich Gott lieben.

Hier entsteht ein scheinbarer Widerstreit zwischen Philosophie und Erfahrung: Jene erkennt in Gott das unwandelbare Ziel unserer Willensrichtung, diese zeigt, daß wir die einzelnen und vergänglichen Güter der Welt unaufhörlich begehren. Wenn das Erste nothwendig ist, so erscheint das Zweite unmöglich; wenn wir der Erfahrung Recht geben, müssen wir die Ansicht der Philosophie für den äußersten Irrthum erklären. Malebranche verneint jeden Widerstreit und behauptet seinen Satz nicht trotz der Erfahrung, sondern in Uebereinstimmung mit ihr. Unsere weltlichen Begierden sind in seinen Augen keine Instanz dagegen, daß nur die Liebe zu Gott unsern Willen von Grund aus bewegt. Es verhält sich mit unseren Begierden ganz so, wie mit unseren Vorstellungen: unsere Ideen der Dinge sind Participationen der allgemeinen Idee Gottes, unsere Begierden nach den Dingen sind Participationen der Liebe zu Gott. Unsere Liebe zu den

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 6.

einzelnen und vergänglichen Gütern der Welt und unsere Liebe zu Gott als dem allgemeinsten und ewigen Gut stehen in demselben Verhältniß, wie das Besondere und Allgemeine, das Endliche und Unendliche, das Eingeschränkte und Schrankenlose, das Bedingte und Unbedingte. Was dieses in vollkommener, indeterminirter Art ist, ist jenes in unvollkommener, determinirter. Unsere Begierden nach den Dingen sind Modificationen unserer Liebe zu Gott. Was können jetzt die Dinge selbst noch anderes sein als Modificationen Gottes?

Nicht wir sind es, welche die Sätze unseres Philosophen zu solchen Folgerungen nöthigen, er selbst spricht sie offen und unumwunden aus. „Wir können", sagt Malebranche, „einzelne Güter nur lieben, indem wir die Bewegung der Liebe, die uns Gott zu sich einflößt, in der Richtung nach jenen Gütern determiniren." Jene einzelnen Güter sind die weltlichen Dinge; unsere Liebe zu den weltlichen Dingen ist demnach eine Determination unserer Liebe zu Gott. Alle unsere Begierden sind Modificationen des Willens, dessen Grundrichtung auf Gott geht. Wenn wir die weltlichen Dinge begehren, so richtet sich der Wille auf die Geschöpfe, in Wahrheit geht er auf den Schöpfer; daher ist die Bewegung, die ihn nach den Creaturen hintreibt, nur eine Determination derjenigen Bewegung, welche dem Schöpfer zustrebt. Ist aber unsere Liebe zu den Creaturen eine Determination unserer Liebe zu Gott, so werden jene selbst als Determinationen Gottes gelten müssen. Hier ist Malebranche's eigene Erklärung: „Alle besonderen Ideen, welche wir von den Geschöpfen haben, sind nur Einschränkungen der Idee des Schöpfers, so wie alle Begehrungen in Rücksicht auf die Geschöpfe nur Determinationen der auf den Schöpfer gerichteten Willensbewegung sind".[1]

Gottes Macht erzeugt die Dinge und ihre Modificationen, seine Weisheit begreift die Ideen aller Dinge in sich, seine Liebe ist der innerste

[1] Nous ne pouvons aimer des biens particuliers qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour nécessaire, que nous avons pour Dieu; nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle, que nous avons de Dieu: et toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le créateur. Rech. Liv. III. P. II. ch. 6.

Beweggrund alles natürlichen Strebens. In dieser Macht, Weisheit und Liebe besteht das Wesen Gottes, sie sind er selbst: daher ist es das göttliche Wesen, in welchem alle Dinge ihr Dasein, ihre Ideen, die alleinige Ursache und den alleinigen Zweck ihrer Wirksamkeit haben. „Laßt uns", so schließt Malebranche diesen wichtigsten Abschnitt seines Hauptwerks, „in dieser Ueberzeugung beharren: daß Gott die intelligible Welt oder der Ort der Geister ist, wie die materielle der Ort der Körper; daß alle Dinge durch seine Macht ihre Modificationen empfangen, in seiner Weisheit ihre Ideen finden, durch seine Liebe nothwendig und gesetzmäßig bewegt werden! Und da seine Macht und Liebe er selbst ist, so glauben wir mit dem Apostel Paulus, daß er nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir.[1]

II. Malebranche's pantheistische Richtung.

Jener paulinische Ausspruch gehört zu den biblischen Worten, welche die Pantheisten gern anführen. Je weiter Malebranche in der Entwicklung seiner Grundgedanken fortschreitet, um so mehr treten Züge einer pantheistischen Denkweise hervor, nicht als das Ziel des Philosophen, wohl aber als das unvermeidliche Schicksal seiner Lehre, welche zwei einander diametral entgegengesetzte Weltansichten, die augustinische und naturalistische, in sich aufnimmt und zu vereinigen sucht. Sie ist darin das treue und unentbehrliche Abbild ihres Zeitalters, das auf der einen Seite den Augustinismus mit Inbrunst ergreift und erneuert, auf der andern von jenem Naturalismus, der die neue Aera der Philosophie beherrscht, unwiderstehlich erfüllt ist. Zwischen beiden Richtungen giebt es, wie bei divergirenden Linien, sehr verschiedene Abstände; hier gehen sie weit auseinander, hier nähern sie sich und neigen sich einander zu. Der Punkt, in dem sie zusammentreffen, ist Malebranche. Sollen die Mittelglieder, gleichsam die Stadien des Weges bezeichnet werden, auf welchem seine Lehre durch beide Extreme geführt wird, so nennen wir Descartes, Geulinx und Plato. Die Art, wie Malebranche sie vereinigt, ist nicht eklektisch, sondern es ist ein Grundgedanke, der sich durch diese verschiedenen Gebiete hindurchbewegt: er geht von Descartes durch den Occasionalismus zu Augustin, von Augustin durch Plato zu einer naturalistischen Gotteslehre, welche schon auf dem Punkte steht spinozistisch zu werden.

[1] Rech. Liv. III. P. II. ch. 6: «Que nous voyons toutes choses en Dieu».

Die dualistischen Principien Descartes' bilden den Ausgangspunkt unserer Lehre, die occasionalistischen gelten in ihrer ganzen Strenge: Malebranche behauptet die vollkommene Unwirksamkeit und Unselbstständigkeit der Dinge, die alleinige Wirksamkeit und Substantialität Gottes. Von hier ist nur ein Schritt zum Augustinismus. Auch unsere Erkenntniß der Dinge geschieht durch göttliche Causalität, sie ist nur möglich als Erleuchtung. „Wir sehen die Dinge in Gott." In Rücksicht auf den Grund unserer Erkenntniß ist dieser Satz augustinisch, in Rücksicht auf die Objecte derselben ist er platonisch, denn was wir in Gott sehen sind die Ideen der Dinge, die intelligible Welt. Wenn nach Descartes' folgerichtiger Lehre zwischen uns und den Dingen außer uns, zwischen Geistern und Körpern ein absoluter, jede Art der Gemeinschaft ausschließender Gegensatz besteht, so kann unser Erkennen nur im Lichte Gottes und die Erkennbarkeit der Dinge nur durch Ideen stattfinden.

Was uns die Ideen erkennbar machen, sind nur die Körper, diese sind Modificationen der Ausdehnung, daher ist die Idee der letzteren, die intelligible Ausdehnung unser eigentliches Erkenntnißobject, die Grundform, auf welche Malebranche seine Ideenlehre zurückführt. Hier zeigt sich auf das Deutlichste deren cartesianischer Ursprung. Nur wenn das Wesen der Körper lediglich in der Ausdehnung besteht, wie es der cartesianische Dualismus fordert, besteht in der intelligiblen Ausdehnung das Wesen der erkennbaren Dinge oder die Idee der gesammten Körperwelt.

Die intelligible Welt ist in Gott, Gott ist die intelligible Welt; diese ist Object der allgemeinen Vernunft, Gott ist die allgemeine Vernunft; sie ist unser Erkenntnißobject, sofern wir in der allgemeinen Vernunft oder in Gott sind: alle diese Sätze folgen nicht bloß aus Malebranche's Lehre, sondern sind wörtlich darin enthalten. Es bleibt demnach zwischen Gott und Welt kein anderer Unterschied übrig als zwischen der intelligiblen und wirklichen Ausdehnung. Diese ist, was jene nicht ist: Creatur. Welches aber sind die Merkmale, die den creatürlichen Charakter der Ausdehnung von ihrem göttlichen und ewigen Wesen unterscheiden? Man kann nicht sagen, daß die intelligible Ausdehnung unendlich, die Materie dagegen endlich sei. Diese ist in Wahrheit auch grenzenlos und unendlich. Es könnte auch nach Malebranche's ausdrücklicher Erklärung, daß die Ideenwelt der Archetyp der wirklichen Welt ist, eine solche absolute Unähnlichkeit zwischen der idealen

und realen Ausdehnung nimmermehr stattfinden. Wir finden kein Merkmal, beide zu unterscheiden, und selbst wenn es ein solches Merkmal gäbe, so wäre dasselbe nicht erkennbar: mithin ist der Unterschied zwischen jenen beiden Arten der Ausdehnung in keinem Fall ein Erkenntnißobject. Da sich nun auf diesen Unterschied die ganze Differenz zwischen Gott und Welt zurückführt, so müssen wir urtheilen, daß zwischen Gott und Welt, wie sich deren Verhältniß bei Malebranche gestaltet hat, keine einleuchtende Verschiedenheit mehr stattfindet.

Aber wir müssen noch weiter gehen. Es zeigen sich in der Tragweite der Lehre unseres Philosophen Folgerungen, welche nicht bloß die erkennbare Unterscheidung zwischen Gott und der realen Ausdehnung, sondern den Wesensunterschied beider selbst aufheben. Hat doch Malebranche erklärt, daß die Ideen der Dinge „Limitationen" der Idee Gottes, unsere Begierden nach den Dingen „Determinationen" unserer Liebe zu Gott seien und die Creaturen selbst unvollkommene „Participationen" des göttlichen Wesens. Was von allen Dingen gilt, muß auch von den Körpern gelten. Auch die Ideen der Körper sind Einschränkungen der Idee Gottes, auch die Körper selbst participiren an dem göttlichen Wesen und verhalten sich zu Gott, wie unsere Begierden zur Liebe Gottes: sie sind Determinationen oder Modificationen Gottes. Nun sind die Körper nur Modificationen der Ausdehnung. Sind sie zugleich Modificationen Gottes, so muß Gott die Ausdehnung sein, deren Modi die Körper sind, d. h. er ist die wirkliche Ausdehnung.

Zu eben dieser Folgerung treiben unwiderstehlich die occasionalistischen Grundsätze, welche Malebranche in ihrer ganzen Strenge anwendet. Völlig machtlos, wie hier die natürlichen Dinge erscheinen, ohne alle Substantialität, ohne jedes Vermögen, sich selbständig zu bethätigen, können sie nichts weiter sein als bloße Modificationen Gottes, sie nehmen an dem Wesen Gottes Theil und fallen daher mit ihm zusammen: sie sind in determinirter, endlicher, unvollkommener Weise, was Gott in vollkommener, unendlicher, indeterminirter ist. Hier läßt sich von der Natur der Dinge ein bedeutungsvoller Rückschluß machen auf die Natur Gottes. Die Dinge sind entweder Geister oder Körper; wenn sich jene zum Denken verhalten müssen, wie diese zur Ausdehnung, so sind die Dinge Modificationen entweder des Denkens oder der Ausdehnung. Sind sie nun zugleich die

Modificationen Gottes, so muß Gott diese beiden Attribute in sich vereinigen: er ist die eine und alleinige Substanz, deren Wirksamkeit sowohl im Denken als auch in der Ausdehnung besteht. Mit diesem Satz stehen wir im Mittelpunkt des Spinozismus, eines rein naturalistischen Systems, zu welchem uns die Lehre Descartes' durch Geulinx und Malebranche hingeführt hat, zu welchem Malebranche selbst durch die cartesianisch-occasionalistische, augustinische, platonische Vorstellungsweise getrieben wird, so sehr er selbst der Lehre Spinozas widerstrebt und sich an Augustin festhalten möchte.

Ich bemerke dabei, daß der pantheistische Zug seiner Lehre keineswegs, wie einige gemeint haben, als eine spätere Entwicklungsform zu betrachten ist, auf welche Spinozas Werke einen gewissen Einfluß geübt, sondern sich schon in seinem Hauptwerk findet und nirgends bestimmter ausgesprochen ist, als in jenem wichtigsten Abschnitte, der von dem Grundthema handelt: „daß wir alle Dinge in Gott sehen". Das Hauptwerk Spinozas erschien drei Jahre später. Es ist daher nicht richtig, daß Malebranche in seinen Unterredungen über Metaphysik und Religion der pantheistischen Vorstellungsweise mehr Spielraum lasse, als in der Schrift von der Erforschung der Wahrheit. Nur in Ansehung der Lehre von der allgemeinen Vernunft und der intelligiblen Ausdehnung unterscheidet sich das spätere Werk von dem früheren, aber dieser Unterschied hängt nicht mit einer pantheistischen Fortbildung der Lehre, sondern mit ihrer Vereinfachung und compendiarischen Fassung zusammen.

Gott ist die allgemeine Vernunft, er ist die intelligible Welt, also auch die intelligible Ausdehnung: so sagt Malebranche. Gott ist das unendliche, denkende und ausgedehnte Wesen: so sagt Spinoza. Der ganze Unterschied beider liegt nur noch in der intelligiblen Ausdehnung, welche Malebranche mit Gott identificirt, während er die wirkliche von Gott unterscheidet. Aber selbst dieser Rest von Platonismus verschwindet gegen den ausdrücklichen Satz, daß die Dinge, also auch die Körper an dem Wesen Gottes theilnehmen, gegen die Folgerung, welcher sich Malebranche nicht erwehren kann, daß die Dinge, also auch die Körper Modificationen Gottes sind. Dieser naturalistische Zug mußte sich der Lehre unseres Philosophen bemächtigen und in ihren Ideen von der göttlichen Willensfreiheit jenen deterministischen Charakter ausprägen, der in den Augen der Jansenisten mit Recht als eine Einschränkung der unbedingten Willkür Gottes erschien und deshalb von Arnauld so heftig bekämpft wurde.

Es ist begreiflich, daß Malebranche, der sich dieser Richtung und Consequenzen seiner Ideen nicht bewußt war, wohl aber der religiösen Gesinnung und Absicht seines ganzen Systems, in den Angriffen, welche er erfuhr, die schlimmsten und feindseligsten Mißdeutungen erblickte; er wollte die Ehre Gottes über alles gesetzt haben, indem er alle Macht und Wirksamkeit nur ihm zuschrieb, und er vermochte nicht einzusehen, wie dadurch dem göttlichen Willen Abbruch geschehen könne. Es ist wahr, daß Malebranche beides bejaht hat: die absolute Macht Gottes, die nach ewigen und nothwendigen Gesetzen handelt, und die absolute Freiheit seines Willens, der von keinerlei Gesetzen abhängt; er durchschaute den Widerspruch nicht, worin er war, und berief sich auf die zweite Bejahung, wenn ihm die erste zum Vorwurf gemacht und auf die Unvereinbarkeit zwischen der Gesetzmäßigkeit des göttlichen Handelns und der absoluten Freiheit des göttlichen Willens hingewiesen wurde.

Will man sich diesen Widerstreit der Ideen in Malebranche's eigenen Anschauungen so vergegenwärtigen, daß man die entgegengesetzten Behauptungen dicht neben einander sieht, so giebt es dafür kaum ein sprechenderes Zeugniß, als jenen (erst von Cousin aufgefundenen und veröffentlichten) Brief, den der Philosoph über die Unsterblichkeit der Seele einem gewissen Torssac geschrieben hat (21. März 1693).[1] Man habe die Fortdauer der Seele aus der Substantialität des Geistes und aus der Unmöglichkeit der Vernichtung bewiesen, aber wenn Gott die Substanzen aus nichts geschaffen, so könne er sie auch in nichts zurückkehren lassen; man müsse daher die Unsterblichkeit aus der Macht und dem Willen Gottes rechtfertigen. Hier aber sei keine mathematische Gewißheit möglich: „da alles von Gott abhängt und die Welt keineswegs mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes hervorgeht"; „es giebt zwischen den willkürlichen Wirkungen und ihren Ursachen keinen solchen Causalzusammenhang, wie zwischen den Wahrheiten und ihren Principien". Daher lasse sich die Unsterblichkeit der Seele nicht «en rigueur» demonstriren.

Dennoch will Malebranche gute Beweisgründe geben (de bonnes preuves). Der wichtigste lautet: „Gottes Handlungsweise muß

[1] Fragments philosophiques pour faire suite aux cours de l'histoire de la philosophie. 4. Ed. Philos. moderne. (Par. 1847.) Lettre inédite de Malebranche sur l'immortalité de l'âme. pg. 63—68.

den Charakter seiner Eigenschaften haben, er muß so handeln, wie er ist, in seiner Wesenseigenthümlichkeit liegt die Richtschnur seines Wollens, sie besteht in der unwandelbaren Ordnung seiner Vollkommenheiten. Nun ist Gott weise und allwissend, er ist unwandelbar und beharrlich, er würde es weniger sein, wenn wir vergänglich wären. Gottes Wesen bildet die Regel und das unverletzbare Gesetz seines Handelns, und ich entdecke in seinem Wesen nichts, was ihn bewegen könnte, unsere Vergänglichkeit zu wollen. Wir dürfen den göttlichen Willen nicht nach dem unsrigen beurtheilen und überhaupt die Ursachen der Dinge, um sie richtig zu erkennen, nicht «humanisiren», wie wir geneigt sind." Die Entscheidung der Unsterblichkeitsfrage erkennt Malebranche in der göttlichen Offenbarung und Incarnation, denn der göttliche Schöpfungszweck kann kein anderer sein, als die Heiligung und Erlösung der Welt.

Wir haben in diesem kleinen Schriftstück die Grundzüge des Philosophen vor uns. Er bejaht die göttliche Willensfreiheit, indem er alles von ihrem unbedingten Rathschluß abhängen läßt; er verneint sie, indem er den Willen Gottes an die ewige Nothwendigkeit des göttlichen Wesens bindet, die sich im Erlösungswerk Christi offenbart habe. Man darf mit Cousins treffenden Worten sagen: „Malebranche ist mit Spinoza der größte Schüler Descartes', er ist im buchstäblichen Sinn der christliche Spinoza".

Noch kurz vor seinem Tode wurde Malebranche genöthigt, in einer vertraulichen Correspondenz mit dem wohlgeschulten Mathematiker und Physiker de Mairan sich gegen den Spinozismus zu vertheidigen und gegen den Einwurf zu wehren, daß der letztere die nothwendige Folge seiner eigenen Lehre sei. Diese acht, im vorletzten Lebensjahre des Philosophen (27. Sept. 1713 bis 6. Sept. 1714) gewechselten Briefe, deren Herausgabe ebenfalls zu Cousins Verdiensten gehört[1], sind ein höchst interessantes und lehrreiches Zeugniß, wie sich Malebranche zu Spinoza verhielt, in welchem Punkte er den Hauptunterschied beider Lehren erblickte, und wie er zuletzt, ohne die Ueberzeugung des anderen wankend gemacht zu haben, der Vertheidigung müde, unverrichteter Sache die Feder niederlegte und sich aus dem Felde dieser peinlichen Verhandlung zurückzog.

[1] V. Cousin: Fragments de philosophie cartésienne. (Par. 1852.) Correspondance de Malebranche et de Mairan, pg. 262—348.

De Mairan, vierzig Jahre jünger als Malebranche, ihm persönlich befreundet und pietätsvoll ergeben, mit den Werken desselben wie mit denen Descartes' vertraut und selbst cartesianisch gesinnt, hatte erst jüngst Spinozas Schriften kennen gelernt, gelesen und wieder gelesen, gefesselt von der mathematischen Ordnung der Sätze, von der Klarheit und Strenge der Beweise; er hatte in voller Ruhe («dans le silence des passions», wie er mit einem schönen Ausdrucke Malebranche's sagt) darüber nachgedacht und die Kette ihrer Demonstrationen unzerbrechlich gefunden. Er ist keineswegs von Bewunderung verblendet, denn die religiösen und praktischen Folgerungen, welche aus der Lehre Spinozas hervorgehen, erscheinen ihm bedenklich genug.

Jetzt wendet er sich an Malebranche mit der dringenden Bitte: „Widerlegen Sie mir dieses System, dessen Beweise so zwingend und dessen Consequenzen so niederschlagend sind!" Er hatte schon eine Reihe von Widerlegungen gelesen und geprüft, ohne jede innere Zustimmung, denn er sah, daß keiner das System, welches er bekämpfen wollte, verstanden habe; jetzt hofft er von dem tiefsten Denker der Zeit, daß er in jener verworfenen Lehre ihm die Grundfehler nachweisen werde. Hatte doch Malebranche selbst in seinen Meditationen von einem solchen Grundirrthum, von einem „falschen Princip" gesprochen, welches den Spinoza genöthigt habe, die Schöpfung zu verneinen und Irrthum auf Irrthum zu häufen. War es Verachtung oder Mitleid, das ihn an jener Stelle sagen ließ: «Le misérable Spinoza»?[1] De Mairan nimmt ihn beim Wort: „Zeigen Sie mir diesen Irrthum und beweisen Sie denselben!" Malebranche hatte die Schriften Spinozas weder unbefangen noch gründlich studirt, sondern, wie er selbst gesteht, vor Zeiten (autrefois) gelesen und nie in ihrer Gesammtheit (en totalité); auch war ihm das briefliche Philosophiren beschwerlich. Aber selbst die gründlichste Kenntniß vorausgesetzt, konnte der Standpunkt, welchen er dagegen einnimmt, kein anderer sein, als der hier formulirte, den er bis zum Ueberfluß wiederholt.

Was er de Mairan antwortet, bestätigt wörtlich das Urtheil, welches wir über die Differenz beider Systeme gefällt haben. Spinozas Grundirrthum bestehe darin, daß er die intelligible und materielle Ausdehnung, die Welt in Gott und die geschaffene Welt, die Ideen

[1] Méditations chrétiennes. Méd. IX. § 13.

der Dinge und die Creaturen nicht unterschieden, daher die Schöpfung verneint habe; diese Confusion sei das falsche Princip seiner Lehre und der Grund aller seiner Irrthümer. Ebenso stimmt wörtlich mit unserer Ansicht, was ihm de Mairan in seinem dritten Brief entgegnet. Man kann auf zwei Arten confus sein: wenn man Dinge identificirt, die verschieden sind, und wenn man solche unterschieden wissen will, die sich nicht unterscheiden. In einer Verwirrung dieser zweiten Art befindet sich Malebranche über das Verhältniß der intelligiblen und realen (geschaffenen) Ausdehnung. Treffend schreibt de Mairan: „Ehrwürdiger Vater! Ihre Unterscheidung der intelligiblen und geschaffenen Ausdehnung dient nur dazu, die wahren Ideen der Dinge zu verwirren. Was Sie intelligible Ausdehnung nennen, ist nach allen ihr zugeschriebenen Beschaffenheiten die Ausdehnung selbst (l'étendue proprement dite); was Sie geschaffene Ausdehnung nennen, verhält sich zur intelligiblen, wie die Modification zur Substanz." Das heißt kurz gesagt: Malebranche's Lehre, richtig verstanden, ist die Lehre Spinozas.

Zweites Buch.

Spinozas Leben und Schriften.

Erstes Capitel.

Umbildung der Lehre Descartes'. Der reine Naturalismus.

I. Der neue Standpunkt.

1. Die Alleinheit.

Der Widerspruch, welchen wir in den Grundsätzen der Lehre Descartes nachgewiesen und in ihren Fortbildungen immer deutlicher ausgeprägt gefunden haben, drängt zu einer entschiedenen Lösung. Mit der Substantialität der natürlichen Dinge streitet die Substantialität Gottes, und sobald diese ernsthaft genommen und bejaht wird, ist es nicht mehr genug, jene einzuschränken und nur noch „uneigentlich" gelten zu lassen, vielmehr ist dieselbe einfach zu verneinen: Gott ist die alleinige Substanz, das einzige wahrhaft wirksame Wesen, die natürlichen Dinge sind nichts für sich und durch sich, sondern Wirkungen der göttlichen Macht. Sind sie aber nicht mehr selbständige Wesen, so sind sie als solche auch nicht entgegengesetzter Natur; giebt es in der Welt überhaupt keine Substanzen, so giebt es auch keine entgegengesetzten: mit der Substantialität der natürlichen Dinge fällt daher der Dualismus der Geister und Körper. An die Stelle der zwiespältigen Natur der Dinge tritt der Begriff ihres einheitlichen Zusammenhangs, an die Stelle des Dualismus der Monismus, womit die Grundsätze Descartes' in ihrer bisherigen Gestalt sich ändern, also die Lehre selbst (nicht bloß fortgebildet, sondern in ihren Fundamenten) umgebildet wird.

Wir haben einzusehen, in welcher Richtung und innerhalb welcher Grenzen diese Umbildung zunächst geschieht. Durch den ersten Schritt sind die weiteren dergestalt bedingt, daß sie schlechterdings folgen müssen, und wer den ersten thut, nicht erst nöthig hat, zu dem zweiten und dritten von anderen Seiten her gestoßen zu werden. Sobald den Dingen jede für sich bestehende Selbständigkeit abgesprochen wird, und dieselben überhaupt keine Substanzen sind, so können sie eine solche Geltung weder in Rücksicht auf einander noch weniger in Rücksicht auf Gott in Anspruch nehmen, sie fallen ganz und ohne Rest in das Machtgebiet ihrer Ursache und nehmen an dem Wesen der letzteren so sehr Theil,

daß Malebranche sie schon „unvollkommene Participationen Gottes" nannte. Sie sind Wirkungen und näher gesagt Modificationen Gottes. Mit ihrer Substantialität ist nicht bloß ihr Wesensunterschied, sondern auch ihre selbständige Wesenseigenthümlichkeit, nicht bloß der Dualismus zwischen Geist und Körper, sondern auch der zwischen Gott und Welt aufgehoben: der Begriff der Natureinheit erweitert sich zu dem der Alleinheit, der Monismus zum Pantheismus.

2. Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung.

Geister und Körper sind Wirkungen oder Modificationen eines und desselben Wesens, jene sind nur denkend, diese nur ausgedehnt; Denken und Ausdehnung sind einander völlig entgegengesetzt, aber sie sind nicht mehr, wie bei Descartes, Attribute entgegengesetzter Substanzen, sondern entgegengesetzte Attribute der einen und einzigen Substanz. Gott ist sowohl denkend als ausgedehnt, die Dinge sind daher Modificationen des Denkens und der Ausdehnung, sie sind in der ersten Rücksicht denkende Naturen oder Geister, in der zweiten ausgedehnte Naturen oder Körper: alle Dinge sind demnach sowohl Geister als auch Körper.

Jetzt erkennen wir deutlich, wie weit diese erste Umbildung der Grundsätze Descartes' reicht: sie ändert die Lehre von der Substanz und behält die Lehre von den Attributen; sie verneint den Dualismus zwischen Geistern und Körpern, zwischen Gott und Welt, aber sie bejaht den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung und bleibt in diesem Punkte noch unter der Herrschaft der cartesianischen Principien und ihrer schulmäßigen Geltung. Es wäre daher eine grundverkehrte Auffassung, wollte man den leitenden Gedanken der Umbildung in der Lehre von den Attributen oder dem Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung erblicken. Dies hieße ihn da suchen, wo er gerade nicht ist. Es handelt sich noch nicht um eine vollständige, sondern erst um eine theilweise Reform des cartesianischen Systems, um die erste Stufe einer die Grundlagen ergreifenden Neuerung.

3. Deus sive natura.

Die Tragweite der letzteren reicht so weit als die Verneinung des Dualismus, ihr Gewicht liegt in dem Satz: daß Gott die alleinige Substanz ist und die Dinge seine Wirkungen oder Modi.[1] Sie könnten

[1] S. Band I. Buch II. Cap. XII. S. 425—430. S. 430—441.

als Wirkungen auch Creaturen Gottes sein, Machwerke des göttlichen Willens, ohne Theilnahme an dem göttlichen Wesen, hervorgebracht aus nichts. Als Modi sind sie nicht Creaturen, sondern nothwendige Wesensäußerungen Gottes, die, endlich und determinirt wie sie sind, in unvollkommener und beschränkter Weise ausdrücken, was Gott in vollkommener und unbeschränkter ist. Sind aber die Dinge keine Creaturen, so ist auch Gott nicht der Schöpfer, welcher sie durch seinen Willen aus dem Nichts hervorruft; sind jene nicht durch Absichten entstanden, so kann auch dieser nicht nach Absichten handeln, weder nach bewußten noch nach unbewußten.

Wenn aber die alleinige und alles bewirkende göttliche Ursache von ihrer Wirksamkeit die Zwecke, von ihrem Wesen den Willen ausschließt, so giebt es für diesen Gottesbegriff keine andere Fassung mehr als die rein naturalistische. Wir sind an der Stelle, wo der Naturalismus in seiner offensten, unumwundensten Form hervortritt und den Platz, welchen er bei Descartes und den Occasionalisten dem Augustinismus immer williger und weiter zu räumen schien, allein behauptet. In Wahrheit hat sich die Gottesidee, wie sie Descartes gefaßt hatte, immer tiefer und eindringlicher naturalisirt, bis sie zuletzt mit dem Begriff der wirkenden Natur völlig zusammengeht.

Es ist das Ziel, worauf die rationalistische Richtung der neuern Philosophie hinwies: das jetzt ausgesprochene und ins Bewußtsein erhobene Ziel. Ist Gott die einzige wahre Substanz, so müssen alle Erscheinungen Modi derselben sein; ist jener die einzige wahrhaft wirksame Ursache, so sind diese seine Wirkungen. Je mehr die Natur der Dinge in das Wesen Gottes eingeht und mit ihm zusammenfällt, um so mehr muß auch das Wesen Gottes mit der Natur der Dinge zusammenfallen, und so rückt der Punkt unaufhaltsam näher, wo diese beiden Größen sich ganz und ohne Rest decken. Zuerst schien es wohl, als ob Gott und Natur sich wie negative Größen zu einander verhielten: je mehr die eine an Macht und Realität verlor, desto mehr gewann die entgegengesetzte. Im Fortgange von Descartes zu den Occasionalisten schien die Macht und Realität Gottes im Steigen, die der Natur im Sinken begriffen; zuletzt war alles Vermögen und alle Wirksamkeit göttliches Monopol.

Indessen hat die Natur nichts dabei verloren. Nicht die Sache ist geändert, nur die Firma. Was Gott zugeschrieben wird, ist das Vermögen

und die Wirksamkeit der Natur selbst, nicht mehr noch weniger: nur Gott vermag ursächlich zu wirken, aber er kann auch nicht anders wirken als gesetzmäßig und kein anderes Gesetz erfüllen als das der Causalität oder der ewigen Naturnothwendigkeit: er ist gleich der Natur, diese ist gleich ihm. Das Thema heißt jetzt: «Deus sive natura».

Dieses Ziel liegt in der Richtung und in den Wegen der neuern Philosophie überhaupt, wie entgegengesetzt die letzteren immer sein mögen; sie fordert die reine, von allen vorgefaßten Meinungen, von allen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen unabhängige Erkenntniß der Natur: diese soll weder aus dem göttlichen noch aus dem menschlichen Geist, sondern lediglich aus sich selbst erklärt werden. Daher darf in der wissenschaftlichen Erklärung der Dinge keine Rücksicht auf göttliche Rathschlüsse oder menschliche Absichten gelten. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Natur nicht als Schöpfungswerk noch als eine auf den Menschen berechnete Ordnung der Dinge zu betrachten; sie hat weder die Absicht den Menschen zu erzeugen noch durch ihre Erzeugnisse ihm zu dienen, sie handelt weder nach fremden noch nach eigenen Absichten, also überhaupt nicht nach Zwecken: es bleibt demnach als Object der natürlichen und rationalen Betrachtung nichts anderes übrig als die reine nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Natur.

Die physikalische Geltung der Zweckursachen haben, wie verschieden sonst ihre Ausgangspunkte und Erkenntnißrichtungen waren, auch Bacon und Descartes verneint. Zu dieser schon vorhandenen Einsicht kommt jetzt nach dem folgerichtigen Entwicklungsgange der cartesianischen Lehre die Verneinung des Zwiespaltes in der Natur der Dinge, die Forderung der Alleinheit, des einmüthigen Zusammenhanges aller Wesen; jetzt darf nirgends und unter keinem Namen als möglich zugelassen werden, was in der Natur der Dinge als unmöglich erkannt ist: die Geltung der Zwecke. Die nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Natur ist die allein wirksame, die Allnatur oder Gott.

II. Das isolirte System.

Dieser unbedingte Naturalismus erklärt die Nichtigkeit der Zwecke in jeder Form, ob sie als göttliche, natürliche oder moralische auftreten, ob sie Rathschlüsse der Vorsehung, Urbilder der Dinge oder sittliche Endzwecke heißen. Auf die Geltung des göttlichen Zwecks der

Erlösung gründet sich der christliche Glaube und seine Lehre, von der die gesammte Scholastik abhängt; auf die Realität der Naturzwecke gleichviel wie diese näher gefaßt werden, ob als Ideen oder als Entelechien, stützen Plato und Aristoteles ihre Systeme; der Begriff des sittlichen Endzwecks herrscht in der kantischen Philosophie und in den Richtungen, welche von ihr beherrscht werden; die vorkantische hatte in Bacon und Descartes die Geltung der Zweckbegriffe nur theilweise verneint und in Leibniz wieder von Grund aus erneuert.

So erscheint jener reine und unbedingte Naturalismus, der sie gänzlich verwirft, im äußersten Gegensatze gegen die herrschenden Systeme aller Zeitalter: die Ideen des classischen Alterthums, des christlichen Mittelalters, der neuen Philosophie. Auch zwischen dem Materialismus, welcher nichts von Zwecken in der Welt wissen will, und unserem naturalistischen System ist ein principieller Widerstreit; dieses bejaht, was jener grundsätzlich verneint: die Ursprünglichkeit des Denkens. Der Standpunkt, zu dem wir gelangt sind, ist einzig in seiner Art, vollkommen ausschließend und ausgeschlossen, entgegengesetzt den entscheidenden Denkern sowohl der früheren als auch der folgenden Zeit.

Es befremdet uns nicht, daß der Mann, welchem die Aufgabe zufiel, diesen Standpunkt zu ergreifen und durchzuführen, völlig isolirt dasteht, einsam und verlassen in seinem Denken, wie in seinem Leben. Zu der Lösung einer solchen Aufgabe gehört eine seltene Seelen- und Charakterstärke; er ist ein vollkommener Zeuge der Wahrheit, wie sie seinem Geist einleuchtete und auf diesem Punkte in der Entwicklung der Philosophie gedacht sein wollte. Sollen wir es einen Zufall nennen, daß hier, wo die Philosophie ein System brauchte, das sich vereinsamen und den herrschenden Vorstellungsweisen der Welt entgegenstellen mußte, ein verstoßener Jude es war, dem sie sich und ihre Sache anvertraute?

Der Fluch, welchen die Juden über Spinoza ausgesprochen, hat in der christlichen Welt einen Wiederhall gefunden, der ein Jahrhundert lang den Namen und die Lehre dieses Mannes gebannt hat; er war nicht der Vergessenheit sondern dem Abscheu überliefert und zu einem Gegenstande des Verrufs nicht bloß durch die Wächter des Glaubens, sondern eben so sehr durch die rationalistischen Denker gemacht worden, welche als vorurtheilsfreie Wortführer der Vernunft auftraten. Selbst Männer, wie Bayle und Leibniz, behandelten seine Lehre als ein abscheuliches und mit Recht verrufenes Ding. Die gerechtere

Würdigung kam, als mit Lessing die Zeit der Rettungen aufging. „Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde", sagte Lessing in einem jener Gespräche, die er in den Julitagen des Jahres 1780, kurz vor seinem Tode, mit Fr. H. Jacobi hatte. Und was ihm dieser, ein Gegner und Kenner der Lehre Spinozas, entgegnete, war ein erleuchtendes und gewichtiges Wort, welches in dem Urtheil über den verschrieenen Philosophen den Anbruch einer neuen Aera verkündete. „Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: «Ich mache nicht die Voraussetzung, daß ich die beste Philosophie gefunden habe, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne. Und wenn du mich fragst, wie ich dessen so gewiß sein kann, so antworte ich dir: mit derselben Gewißheit, womit du erkennst, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind; denn die Wahrheit erhellt zugleich sich und den Irrthum.» „Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle, reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben."

Nachdem man die philosophische Größe Spinozas erkannt hatte, erschien auch die Erhabenheit seines Charakters als ein bewunderungswürdiges Vorbild, und jener Fluch, der im Namen der Religion so lange auf ihm gelastet, wurde jetzt im Namen der Religion nicht bloß gelöst, sondern in einen Segen verwandelt. Wie Schleiermacher in seinen „Reden über Religion" das Andenken Spinozas feiert, ist nicht mehr die Rettung des verkannten und geächteten Philosophen, sondern eine begeisterte Verherrlichung, als ob er ihn heilig sprechen wollte. „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; voll Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Selbst Jacobi, der die Lehre Spinozas tiefer als einer vor ihm durchdrungen hatte und sie aus religiösen und philosophischen Gründen verwarf, würdigt in der Person des Philosophen den religiösen Charakter: „Sei du mir ge-

segnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben!"

Zweites Capitel.

Nachrichten über das Leben Spinozas.

Es ist dem Spinoza nicht in den Sinn gekommen, seine persönlichen Erlebnisse und Schicksale im Interesse der Welt für denkwürdig zu halten; daher fehlt bei ihm jede Art autobiographischer Aufzeichnungen. Nur wenige haben dem Philosophen so nahe gestanden, daß sie aus eigener Anschauung sein Leben hätten darstellen können; von diesen hat es keiner gethan, sie haben wahrscheinlich nach dem Wunsche Spinozas geschwiegen, der ja nicht einmal die Werke, welche er hinterließ, mit seinem Namen veröffentlicht wissen wollte. Die tiefe Verborgenheit, worin er sein der Philosophie gewidmetes Leben zubrachte, entzog sich jeder Beobachtung von außen. Zwar hatte der Ruf seines Scharfsinns, insbesondere seiner naturwissenschaftlichen Einsichten, sich früh auch in weiteren Kreisen verbreitet, und er galt bei einigen schon als Begründer eines neuen, der cartesianischen Lehre überlegenen Systems, aber das Aufsehen der Welt erregte er durch ein Werk, welches die biblischen Grundlagen des Glaubens kritisch untersucht und angegriffen hatte, erst wenige Jahre vor seinem Tode.

Seitdem verfolgte ihn die Aufmerksamkeit und Neugierde der Leute, viele kamen, um den merkwürdigen Atheisten zu sehen; nach seinem Tode sammelte man Nachrichten und ließ sich von Personen, die ihn, wie äußerlich immer, gekannt hatten, allerlei über den Mann und sein Leben erzählen. Natürlich fehlte es nicht an falschen und gehässigen Gerüchten, welche namentlich bei den Anekdotensammlern willige Aufnahme und Verbreitung fanden. So erhielt man ein dürftiges und ungesichtetes Material, dessen Werth von der Glaubwürdigkeit der Gewährsmänner, und dessen historische Verwerthung von dem Wahrheitssinn und der verständigen Prüfung der Biographen abhing. Diese Prüfung ist durch Curiositätensucht und verblendeten Eifer sowohl des Hasses als auch der Bewunderung vielfach gehindert worden. Glücklicherweise hat sich ein Biograph ge-

funden, welchen sein Abscheu vor den Lehren Spinozas nicht vermocht hat, das Leben und den Charakter des Mannes zu entstellen. Die sicherste Richtschnur zur biographischen Orientirung gewähren außer einigen Documenten, wodurch sich gewisse Thatsachen haben feststellen lassen, die aus dem Nachlasse des Philosophen veröffentlichten Briefe. Von den Mittheilungen über Spinoza nenne ich in chronologischer Folge diejenigen zuerst, welche früher sind, als die Schrift des Colerus.

I. Lebensnachrichten vor Colerus.

1. Die Vorrede der Werke.

Hier ist vor allem die Vorrede zu erwähnen, womit die nachgelassenen Werke von seiten ihrer anonymen Herausgeber eingeführt wurden (1677); sie enthält keine biographischen Einzelnheiten, sondern nur einige uns belehrende Hinweisungen auf den Entwicklungsgang des Philosophen, die als maßgebend gelten dürfen. Wahrscheinlich ist diese Vorrede von dem Mennoniten Jarrig Jellis in niederländischer Sprache verfaßt und von Ludwig Meyer, einem Arzte in Amsterdam und vertrauten Freunde Spinozas, ins Lateinische übersetzt worden.

2. Menagiana.

Der Franzose Menage, welchen Bayle den Varro des siebzehnten Jahrhunderts nannte, hat in den Gesprächen, die unter dem Titel „Menagiana" nach seinem Tode (1692) veröffentlicht wurden, allerhand Abenteuer und Gefahren zu berichten gewußt, welche dem Philosophen auf einer Reise in Frankreich begegnet sein und ihn dermaßen erschreckt haben sollen, daß er gleich nach der Flucht aus erlittener Todesfurcht starb. Er sei, als Schuhmacher verkleidet, geflohen; doch will diesen letzten Umstand der gewissenhafte Berichterstatter nicht fest verbürgen. Die Wahrheit ist, daß Spinoza niemals in Frankreich war. Mit völliger Gewißheit weiß Menage, — denn viele Leute, die jenen persönlich gekannt, haben es ihm versichert, — daß Spinoza von kleiner Gestalt, gelblicher Hautfarbe, finsterem Ausdruck und auf seinem Angesicht ein Zug der Verwerfung (un caractère de réprobation) ausgeprägt war. Dieser Zug hat Glück gemacht und besonders einigen Zeloten sehr gefallen. Wie konnte ein solcher Atheist auch anders aussehen?

3. Pierre Bayle.

Die erste Lebensskizze gab Pierre Bayle in dem Artikel „Spinoza" seines historischen und kritischen Wörterbuchs (Bd. II. 1697)[1]; der dürftige Text ist von einer Reihe Anmerkungen begleitet, die durch sämmtliche Buchstaben des Alphabets gehen und größtentheils kritische Erörterungen über die Lehre enthalten. Im folgenden Jahr erschien der Artikel in niederländischer Uebersetzung von und bei Franz Halma in Utrecht.[2]

Wenige Jahre nach dem Tode des Philosophen war Bayle in die Niederlande gekommen und hatte in Rotterdam Zuflucht und Wirkungskreis gefunden, er konnte von hier aus leicht Nachrichten über Spinoza einziehen und hat diese Gelegenheit auch benutzt; schon in seiner ersten hier verfaßten Schrift „Ueber die Kometen" (1683) gedachte er des Philosophen und wollte von einem höchst glaubwürdigen Manne wissen, daß Spinoza kurz vor seinem Ende die Hauswirthin angewiesen habe, ja keinen Geistlichen an sein Sterbebett zu lassen, damit er nicht in der Schwäche der letzten Augenblicke Zugeständnisse mache, welche dem Ruhm seiner Ueberzeugungsfestigkeit Eintrag thun könnten. In diesem Verhalten des Philosophen, der seinen eigenen Wankelmuth gefürchtet, erblickte Bayle ein ihm willkommenes und amüsantes Zeugniß der Gebrechlichkeit sogenannter Vernunftsysteme.

Aber die Thatsache, welche ihm so viel Spaß machte, war grundfalsch. Bald nachher berichtete Sebastian Kortholt, einer der erklärtesten Gegner Spinozas, er wisse aus dem Munde der Hauswirthin selbst, daß von einer solchen Anordnung nie die Rede gewesen. Bayle sah sich genöthigt, in der zweiten Ausgabe seines Werks (1702) die frühere Erzählung zu widerrufen; er hatte schon in der ersten die „Menagiana" als Lügengeschichte bezeichnet und die Leichtgläubigkeit ihrer Herausgeber unbegreiflich gefunden. Für ihn selbst war Spinoza ein Object, mit welchem er als Polyhistor und Skeptiker sein Geschäft machen konnte; er sah in ihm nicht einen neuen und originellen Philosophen, wohl aber den ersten, welcher den curiosen Versuch unternommen, den Atheismus zu systematisiren, „den größten

[1] Die zweite Ausgabe des «Dictionaire historique et critique» erschien 1702, die fünfte 1740, in dieser umfaßt der Art. Spinoza die Seiten 253—271. — [2] Het leven van B. de Spinoza met eenige aanteekeningen over zyn bedryf, schriften en gevoelens, vertaalt door F. Halma. (Utrecht 1698.)

Atheisten, der je existirt" und „die ungeheuerlichste und vernunftwidrigste aller Hypothesen" aufgestellt habe. Daß dieses Monstrum zugleich tadellos und musterhaft gelebt, war eine Thatsache, welche unser Skeptiker mit Vergnügen in seinen Bericht aufnahm, denn sie lieferte ihm einen exemplarischen Beweis für den Satz, daß man zugleich sehr ungläubig und tugendhaft, wie andererseits sehr gläubig und sittenlos, ein lasterhafter Tyrann und ein frommer „David" sein könne. Darüber dürfe man sich nicht wundern, denn die Heiligkeit habe mit der natürlichen Moral so wenig gemein, als die Glaubenswahrheiten mit der Vernunft.

4. Die beiden Kortholt.

Schon im Jahre 1680 hatte Christian Kortholt, Doctor und erster Professor der Theologie in Hamburg, ein Buch «De tribus impostoribus magnis» veröffentlicht, in geflissentlicher Antithese zu jener mittelalterlichen Schrift gleichen Namens, die in der Gottlosigkeit das Aeußerste geleistet und die Urheber der drei monotheistischen Religionen, Moses, Christus und Mohammed, als Betrüger geschmäht hatte. Kortholt fand die drei großen Betrüger in den naturalistischen Philosophen: Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza.

Den Geist seines Buchs zu kennzeichnen, genügt ein Satz, der zugleich den Witz des Verfassers bekundet: er ist erbost, daß Spinoza den Namen „Benedictus" (die lateinische Uebersetzung des hebräischen „Baruch") angenommen habe; „man hätte ihn vielmehr «Maledictus» nennen sollen, denn die nach dem göttlichen Fluch im ersten Buche Mosis dornige Erde (spinosa terra) habe nie einen verfluchteren Menschen getragen als diesen Spinoza, dessen Werke mit so viel Dornen (tot spinis) besät sind. Der Mann war zuerst Jude, aber später von der Synagoge ausgestoßen (ἀποσυνάγωγος) hat er sich zuletzt, ich weiß nicht durch welche Ränke und Kniffe, bei den Christen eingeschlichen und zu ihrem Namen bekannt." Die Wahrheit ist, daß Spinoza das Judenthum verlassen, aber niemals, weder öffentlich noch im Geheimen, zur christlichen Religion übergetreten ist.

Zu der zweiten Ausgabe dieses Buchs, welche in Hamburg (1700) erschien, hat Sebastian Kortholt, der Sohn[1], eine Vorrede verfaßt, die über Spinozas Leben einige Nachrichten enthält, welche der Autor

[1] Seit 1701 Professor der Dichtkunst in Kiel.

wenige Jahre vorher (er schrieb die Vorrede 1699) während seines Aufenthaltes im Haag aus dem Munde glaubwürdiger und unterrichteter Personen gesammelt haben will, namentlich beruft er sich auf Spinozas letzte Hausgenossen, den Maler van der Spijck und dessen Familie. Von der Hand dieses Malers gab es ein Porträt Spinozas. «Vultum etiam athei expresserat.» Man erkennt schon aus dieser Wendung, daß der Sohn die Gesinnungen des Vaters gegen den Philosophen theilt; er nennt ihn am liebsten schlechtweg „den Atheisten"; er wiederholt die falsche Angabe, daß Spinoza Christ geworden sei, und scheint seinen Uebertritt deshalb für glaubwürdig zu halten, weil jener die Predigten in reformirten Kirchen sowohl selbst besucht als auch andere öfter dazu ermahnt habe.

Bei aller Befangenheit ist der jüngere Kortholt nicht schmähsüchtig, er anerkennt die Tugenden Spinozas, seine große Mäßigkeit und Sittenstrenge, nie sei ein Schwur oder ein frivoles Wort über Gott aus seinem Munde gekommen; die Liebe zum Gewinn sei ihm völlig fremd gewesen, und er habe auch von den Schülern, die er unterrichtet, niemals Geld genommen. Diese Tugend freilich hatte schlimme Folgen: die verderblichen Lehren waren umsonst bei ihm zu haben, «nam gratis malus fuit atheus».

Auch war der Mann keineswegs über alle Leidenschaften erhaben, er war ohne Habsucht, nicht ohne Ehrgeiz und von dem letzteren so erfüllt, daß er die Größe des Ruhmes selbst mit einem schrecklichen Tode gern erkauft haben würde. Zum Beweise dafür giebt Kortholt einen Ausspruch, welchen Spinoza nach der Ermordung der Witts gethan haben soll, und der offenbar durch Mißverständnisse verfälscht ist, denn das einzige bekannte Wort, worin der Philosoph, selbst vom Pöbel bedroht, jener Gräuelthat gedacht hat, bezeugte nur seine Gleichgültigkeit gegen den Tod, keineswegs seine Liebe zum Ruhm. Vielmehr gehörte der Ehrgeiz, auch der wissenschaftliche, unter die Leidenschaften, welche er mit dem ganzen Gewicht seiner Ueberzeugung von sich warf.

Es ist ein Verdienst des jüngeren Kortholt, die falschen Gerüchte über das Lebensende des Philosophen zuerst entkräftet zu haben; er berichtet wahrheitsgemäß, daß Spinoza, unbekümmert um den Tod, ruhig und sanft gestorben sei (extremum halitum placide efflavit). Nicht die Thatsache zieht er in Frage, nur die Berechtigung, denn er fügt hinzu: ob ein solches Ende einem Atheisten gebühre, sei unlängst von gelehrten Leuten bestritten worden.

II. Joh. Colerus.

Auf diese Vorgänger folgt Johannes Colerus (Johann Köhler aus Düsseldorf, 1647—1707), der im Jahre 1693 als lutherischer Prediger von Amsterdam nach dem Haag kam und hier mit seiner Familie das Haus am Veerkaai bezog, worin Spinoza einst dasselbe nach hinten gelegene Zimmer bewohnt hatte, in welchem Colerus seine Biographie schrieb. Die Hausfrau, bei welcher damals der Philosoph in einer Art Pension gelebt hat, bezeichnet unser Biograph als Wittwe van der Velden (van Velen); dieser Name ist unrichtig, wie sich neuerdings aus alten Steuerregistern ergeben hat: sie hieß van der Werve, war seit 1644 mit dem Advocaten Willem van der Werve verheirathet, zur Zeit Spinozas wohl schon verwittwet, zu Colerus' Zeit längst nicht mehr am Leben, weshalb der letztere den Namen nur unsicher von Hörensagen gewußt hat.[1]

In der Nähe wohnte der Maler van der Spijck, in dessen Hause Spinoza seine letzten sechs bis sieben Lebensjahre zubrachte; er gehörte zur lutherischen Gemeinde, und Colerus hat sich oft mit ihm und seiner Frau unterredet. Auch mit anderen glaubwürdigen Personen, welche ihm Mittheilungen über Spinoza machen konnten, hatte er vielfach verkehrt und dessen Werke selbst gelesen, bevor er nach einer Reihe von Jahren das Leben des Philosophen darzustellen unternahm. So viel er in sorgfältiger Nachforschung hatte erfahren können, berichtet er wahrheitsgetreu bis in die kleinsten und unscheinbarsten Umstände; er folgt seinem Gegenstande mit einem Interesse, welches sonst nur die Liebe einflößt, und entwirft in schlichtester Form ein Charakterbild, welches unwillkürlich Bewunderung erregt und eher von einer befreundeten Hand herzurühren scheint, als von einem Widersacher.

Doch ist Colerus ein entschiedener und ehrlicher Gegner, der seinen vollen Abscheu vor den Lehren des ungläubigen Philosophen ebensowenig verleugnet hat wie seine Empfänglichkeit für den Eindruck dieses reinen, von allen gottlosen Begierden unbefleckten Charakters. Er konnte das Leben Spinozas nicht anders schreiben, wenn er es überhaupt schrieb.

Man möchte fragen, was den lutherischen und rechtgläubigen Prediger bewegen konnte, dem verschrieenen Atheisten ein biographisches Denkmal zu widmen? Es scheint, daß der erste Anlaß von seinem

[1] Joh. van Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. (Schiedam 1871.) S. 262.

Glaubenseifer selbst herkam. Er mochte hie und da in seiner Gemeinde schriftwidrige Glaubensmeinungen angetroffen haben, sonst hätte er wohl nicht für nöthig gehalten, Irrthümer solcher Art von der Kanzel aus zu bekämpfen, am Ostersountag 1704 seiner Gemeinde die Realität der Auferstehung Christi einzuschärfen und gegen Spinozas allegorische Deutung derselben zu predigen. Diese Controverspredigt sollte gedruckt werden, und Colerus ergriff die Gelegenheit, die glaubensfeindliche Lehre und ihren Urheber näher zu beschreiben. So entstand die Biographie, welcher die Predigt beigefügt wurde, sie erschien zuerst in niederländischer Sprache (1705) und ein Jahr später in französischer: «La vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrment, par Jean Colerus, ministre de l'église luthérienne de la Haye» (à la Haye 1706). Der Uebersetzer ist nicht genannt, Colerus selbst kann es nicht sein, denn er sagt in seiner Biographie bei Erwähnung einiger französischer, gegen Spinoza gerichteter Schriften: „Ich verstehe die Sprache nicht genug, um diese Werke beurtheilen zu können".[1]

Das Bild Spinozas im Andenken der Nachwelt zu verherrlichen, war gewiß nicht die Absicht unseres Biographen, der zwar nirgends, wie Christian Kortholt, in Flüche und Verwünschungen ausbricht, aber die Himmelspforte dem abgeschiedenen Philosophen auch sorgfältig verschließt. Um keinen Preis möchte er denselben für selig gelten lassen. „Beiläufig will ich bemerken", berichtet Colerus gegen Ende seiner Lebensbeschreibung, „daß nach dem Tode Spinozas der Barbier eine Rechnung brachte, worin es hieß: «Herr Spinoza seligen Andenkens schuldet dem Chirurgen Abraham Kervel für dessen Dienste während des letzten Vierteljahrs einen Gulden und achtzehn Stüber». „Der Todtenbitter, zwei Schmiede und der Kurzwaarenhändler, welcher die Trauerhandschuhe geliefert, machten in ihren Rechnungen dem Verstorbenen ein ähnliches Compliment. Wenn diese guten Leute gewußt hätten, was für religiöse Grundsätze Spinoza gehabt, so würden sie mit dem Worte «selig» gewiß kein so leichtfertiges Spiel getrieben haben. Oder sind sie nur dem Schlendrian der Gewohnheit gefolgt, die jenes Wort mißbrauchen und sogar auf solche Personen anwenden

[1] Colerus ist den 19. Juli 1707 gestorben und liegt in der Kirche zu Rijswijk begraben.

läßt, welche in Verzweiflung und Unbußfertigkeit gestorben sind?" Und doch hatte Colerus kurz vorher erzählt, daß Spinozas Tod, wie sein Leben, ruhig und sanft war!

Diese Lebensbeschreibung wurde ins Deutsche übertragen und zugleich mit einem Bilde Spinozas ausgestattet, welches der ungenannte Uebersetzer für eine Copie des Spijckschen Porträts ausgab. Da nach Seb. Kortholt van der Spijck den Atheisten gemalt habe, so sei dieses Titelkupfer ein Conterfei jenes Bildes[1]: ein Schluß, wonach man das Prüfungsvermögen des Mannes beurtheilen möge! Mit welchem Nutzen er den Christian Kortholt, die Menagiana und Bayle gelesen, zeigen die Worte, welche er unter sein Titelkupfer gesetzt hat: «B. de Spinoza Amstelodamensis, gente et professione Judaeus, postea coetui christianorum se adjungens, primi systematis inter atheos subtiliores architectus. Tandem ut atheorum nostra aetate princeps Hagae comitum infelicem vitam clausit, characterem reprobationis in vultu gerens.»

III. Spätere Lebensnachrichten.

1. Lucas.

Die zweite biographische Hauptquelle, anonymen Ursprungs und apologetischer Richtung, ist von einem Freunde und Schüler des Philosophen in der Absicht verfaßt, seinen Meister als ein unübertroffenes Muster aller Weisheit und Tugend leuchten zu lassen. Da sie zweiundvierzig Jahre nach dem Tode Spinozas erschien, so erscheint es fraglich, daß der Autor in einem persönlichen Verhältniß zu dem letzteren gestanden. Die Schrift wurde zuerst in einer Sammlung litterarischer Nachrichten unter dem Titel: «La vie de Spinosa par un de ses disciples» gedruckt.[2] Um sie von dieser Sammelschrift, worin sie großes Aergerniß erregt hatte, unabhängig zu machen, veranstaltete man noch in demselben Jahr eine neue, durch einen zweiten Theil vermehrte Ausgabe: «La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinosa»[3]; sie erschien in wenig Exemplaren und, wie die Ankündigung ironisch erklärte, nur in der Absicht, die Widerlegung Spinozas zu veranlassen. In dem zweiten, ganz werthlosen Theil (l'esprit) wurden die positiven Religionen, namentlich die christliche

[1] Das Leben des B. von Spinoza u. s. f. (Frankf. u. Leipzig 1733). S. 44—45. — [2] Henry de Sauzet: Nouvelles litéraires. T. X. Amst. 1719. — [3] A la Haye chez Charles le Vier. (1719.)

und deren Stifter, in frivolster Weise geschmäht. Bei der großen Seltenheit und dem sehr theuren Preise des Buches machte man Abschriften, besonders von jenem zweiten Theile, der unter verschiedenen Titeln, auch als «Traité des trois imposteurs» (wohl um an Christian Kortholt die drei großen Betrüger zu rächen) in Umlauf gesetzt wurde. Nachdem die Verleger selbst die gedruckten Exemplare hatten vernichten lassen, erschien der erste Theil in einer neuen Ausgabe unter folgendem Titel: «La vie de Spinosa par un de ses disciples, nouvelle édition, non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples».[1] Dieser zweite Schüler, von dem einige unbedeutende Zusätze herrühren, soll Richer de la Selve sein.

Der eigentliche Verfasser der Schrift ist nicht mit völliger Sicherheit bekannt; wahrscheinlich war es der seiner Zeit berüchtigte Arzt Lucas im Haag, andere nennen einen gewissen Vroesen. In der Ankündigung der letztgenannten Ausgabe heißt es: „wenn man über den Verfasser eine gegründete Vermuthung äußern darf, so läßt sich wohl mit Sicherheit («peut-être avec certitude») behaupten, daß der verstorbene Lucas, berüchtigt durch seine «Quintessences», noch mehr durch Sitten und Lebensart, das Werk geschrieben hat".

Nachdem das Ende Spinozas wie ein Opfertod verherrlicht worden, schließt die Schrift mit folgender Tirade: „Wir, die Zurückgebliebenen, sind zu beklagen, alle sind es, die seine Schriften belehrt und seine Gegenwart auf dem Wege zur Wahrheit gefördert hat. Da er nun dem Schicksal aller Lebenden nicht hat entgehen können, so laßt uns in seinen Spuren wandeln oder ihn wenigstens durch Bewunderung und Lobpreisungen verehren, wenn wir zu schwach sind, ihm nachzufolgen. Mögen alle starken Seelen seine Grundsätze und Lehren zur Richtschnur ihres Handelns nehmen und stets vor Augen haben! Was wir an großen Männern lieben und verehren, ist und bleibt ewig lebendig." „Baruch Spinoza wird in dem Andenken und den Werken aller echten Weisen fortleben: diese sind der wahre Tempel der Unsterblichkeit."[2]

Diese Schrift hat K. H. Heydenreich ins Deutsche übersetzt und seinem Werke „Natur und Gott nach Spinoza" als Einleitung vorausgeschickt.[3]

[1] A Hambourg chez Henry Kunrath (1735). — [2] La vie de Spinosa. pg. 44. — [3] Leipzig 1789.

2. Nicéron.

Einen kurzen Lebensabriß mit Hinzufügung eines Katalogs der Werke und der biographischen Quellen gab der Barnabit Nicéron in seinen «Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages». Lucas' Darstellung der Lebensgeschichte Spinozas nennt er «un vrai panégyrique de ce fameux athée.»[1] Im Uebrigen enthält die Schrift kaum eine neue bemerkenswerthe Thatsache.

3. Boulainvilliers.

Ein Jahr später erschien eine aus Colerus und Lucas unkritisch compilirte Lebensbeschreibung Spinozas, die einer Sammlung von Widerlegungen seiner Lehre als Einleitung vorausging: «Réfutation des erreurs de Bénoît de Spinosa par M. de Fénelon archevêque de Cambray, par le P. Lami Bénédictin et par M. le comte de Boullainvilliers, avec la vie de Spinosa, écrite par M. Jean Colerus, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe, faite par un de ses amis».[2]

Einige vermuthen, daß der anonyme Herausgeber ein gewisser Langlet du Fresnoy gewesen sei. Der eigentliche Autor des handschriftlich hinterlassenen Werks, welcher die Lebensbeschreibung compilirt, die Widerlegungen gesammelt, selbst einen Beitrag dazu geliefert und diesen mit einem Vorwort begleitet hat, war der als Historiker, Polyhistor und Freigeist bekannte, im Jahre 1722 verstorbene Graf Charles de Boulainvilliers, derselbe, den uns Voltaire in seinem „Mittagsmahl des Grafen von Boulainvilliers" (1767) vorgeführt hat. Der Benedictiner François Lami hatte im Jahre 1696 eine Widerlegung der Lehre Spinozas veröffentlicht, woraus hier ein Auszug mitgetheilt wird. Dann folgt ebenfalls nur ein Auszug aus einem Briefe Fénelons und als Anhang «Certamen philosophicum», eine Schrift, welche Isaak Orobio, ein jüdischer Arzt in Amsterdam, „zur Vertheidigung der göttlichen und natürlichen Wahrheit" gegen Spinozas Atheismus gerichtet hat (1684).

Dieser Sammlung ernstlich gemeinter Widerlegungen geht Boulainvilliers' Darstellung der Lehre Spinozas voraus, die mehr als den dritten Theil des ganzen Werkes einnimmt. Nachdem er gegen den

[1] T. XIII. (Paris 1730.) pg. 30—52. — [2] Bruxelles chez François Foppens. (1731.)

theologisch-politischen Tractat geschrieben und eine Reihe antispinozistischer Schriften gelesen, habe er (durch das Studium der hebräischen Grammatik aufmerksam gemacht) erst im Jahre 1704 das System selbst aus den nachgelassenen Werken näher kennen gelernt und unter dem Eindruck dieser so klaren und folgerichtigen Demonstrationen die ihm bekannten Widerlegungen ungenügend gefunden. Die Gegner hätten die Lehre, welche sie bekämpfen wollten, entweder nicht widerlegt oder nicht verstanden, das letztere gelte namentlich auch von Bayle. Offenbar sei durch die mathematische Darstellungsart das Verständniß erschwert worden. Daher habe er sich entschlossen, das System Spinozas ohne diese Einkleidung so leicht und faßlich als möglich wiederzugeben, nur bestrebt, die Kraft der Beweisführung nicht zu schwächen. Um Spinozas Lehre erfolgreich zu bekämpfen, müsse man wissen, was man zu bekämpfen habe. Dies wolle Boulainvilliers zeigen, den Triumph der Widerlegung selbst gönne er andern. Man sieht, daß dem Grafen mehr an der Verdeutlichung und Verbreitung als an der Bekämpfung der Lehre gelegen war, und daß dieser Absicht die Widerlegung zur Maske und die Biographie Spinozas zur Folie dienen sollte.

4. Joh. van Vloten.

Auf Grund jüngster Forschungen, insbesondere der Auffindung Spinoza'scher Schriften, hat sich Joh. van Vloten das rühmliche Verdienst erworben, unsere Kenntniß vom Leben des Philosophen vervollständigt und in manchen Punkten — es giebt hier keinen, der uns unwichtig erscheint, so weit er wirklich das Leben und die Schicksale Spinozas betrifft — theils berichtigt, theils genauer bestimmt zu haben. Seine Schriften sind: «Ad B. de Spinoza opera, quae supersunt omnia, supplementum» (der biographische Theil ist in den «collectanea» enthalten); «Baruch d'Espinoza, zijn leven en schriften in verband met zijnen en onzen tijd», dasselbe Werk in zweiter vermehrter Auflage: «Benedictus de Spinoza naar leven en werken».[1]

Die fleißige und liebevolle Erforschung der Lebensverhältnisse und der litterarischen Wirksamkeit des Philosophen ist in diesen Schriften dankbar anzuerkennen, aber es heißt sich im apologetischen Eifer übernehmen, wenn der Verfasser die Lehre Spinozas als das absolute

[1] Die beiden ersten Schriften sind in Amsterdam bei Fr. Müller 1862 erschienen, die letzte in Schiedam 1871.

System bejaht wissen will und die Würdigung derselben als einer nothwendigen und hochwichtigen Entwicklungsstufe auf dem Wege der Ideen von Descartes zu Leibniz für eine Verkennung ihrer Größe und eine Zwangsmaßregel deutscher Systemsucht ansieht, welche alles in Reih und Glied stellen müsse. Ueber diesen Punkt, den er in meiner Auffassung bemängelt, rechte er nicht mit „der unglücklichen deutschen Systemsucht", sondern mit dem Gange der Dinge selbst.[1]

5. K. O. Meinsma.

Die Ergebnisse der biographischen Forschung des J. van Vloten durch weitere und genauere archivalische Untersuchungen nachzuprüfen, theils zu ergänzen und zu berichtigen, theils zu widerlegen, hat sich in jüngster Zeit ein holländischer Gelehrter, K. O. Meinsma in Amsterdam, zur Aufgabe gemacht und zwei Jahre auf diese Arbeit verwendet, woraus eine neue Spinoza-Biographie von corpulentem Umfange hervorgegangen ist: „Spinoza und sein Kreis".[2] Noch vor dem Erscheinen des Buchs hatte der Verfasser in dem „Archiv für Geschichte der Philosophie" dasselbe angekündigt.[3]

In der kritischen Beurtheilung der biographischen Quellen handelt es sich hauptsächlich um die Vergleichung zwischen Colerus und Lucas und beider mit der Vorrede zu den Opera postuma, als welche die nächsten und glaubwürdigsten Nachrichten über das Leben Spinozas aus unmittelbarster Kennerschaft enthalte. M. sucht nachzuweisen, daß die Biographie, welche entweder Lucas (Vroesen) oder Saint-Glain ver-

[1] B. de Spinoza naar leven en werken. pg. 225. — [2] Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische Studien over Hollandsche Vrijgeesten door K. O. Meinsma 's-Gravenhage. Martinus Nijhoff. 1896. Inleiding. I—XXIV. Text 1—457. Bijlagen 1—16. Unter diesen «Bijlagen» enthalten V und VI die Nachrichten über Spinoza, welche Gottlieb Stolle, ein Deutscher, auf seiner holländischen Reise in einem Wirthshause zu Amsterdam gehört und aufgezeichnet, die Bibliothek in Breslau aufbewahrt und G. E. Guhrauer im VII. Bande der Allgemeinen Zeitschrift für Geschichte (Berlin 1847) veröffentlicht hat. Der Reisende hat sich im Gasthaus „Zum Bremer Hauptmann" von einem ungenannten „alten Mann", der den Spinoza gekannt haben will, die ungeheuerlichsten Lügen aufbinden lassen: Spinoza habe zeitweise den eleganten Stutzer mit dem Degen an der Seite gespielt und dem Dienste des Bacchus wie der Venus so arg gefröhnt, „daß er sich endlich die Schwindsucht an den Hals gezogen und daran gestorben sei" u. s. f. Und solches Zeug wird heute unter dem Titel «Spinoza en zijn kring» als „Beilage" servirt. — [3] Archiv u. s. f. Bd. IX. Neue Folge. II. Bd. S. 208—224. Diese Anzeige verdeutscht die Einleitung des genannten Werks.

faßt haben, zwischen 1685 und 1688 (jedenfalls vor 1688) geschrieben, also gegen zwanzig Jahre älter sei als die des Colerus und gegen dreißig älter als ihre Veröffentlichung.

Drittes Capitel.

Spinozas Abstammung und Zeitalter.

I. Die portugiesischen Juden in Amsterdam.

1. Vorgeschichte in Spanien und Portugal.

Nirgends im Laufe des Mittelalters hatte das Judenthum einen so stolzen Zweig des gesunkenen und in der Welt zerstreuten Volkes, eine so hohe Blüthe der Cultur und des Wohlstandes, der Wissenschaft und des Kunstfleißes entwickelt, als in Spanien von der Mitte des elften bis gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts. Unter dem Einfluß der arabischen Aristoteliker waren auch die jüdischen Schriftgelehrten von jenen großen Fragen ergriffen worden, die das Verhältniß der speculativen Erkenntniß zur Religion und die Anwendung der Philosophie zur Erleuchtung des Glaubens und zur Erklärung der Schrift betrafen.

Es hatte sich hier eine Art jüdischer Scholastik ausgebildet, auf deren Höhe Moses Maimonides aus Cordova im zwölften Jahrhundert stand, sein Zeitgenosse war Ibn Esra, der Commentator der Schrift; ein Jahrhundert vor ihm lebte Ibn Gebirol (Avicebron), der Verfasser des im Mittelalter so berühmten «fons vitae». Das Unternehmen, den Glauben mit der Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, mußte, wie in der arabischen und christlichen Scholastik, so auch in der jüdischen eine Gegenrichtung hervorrufen, welche aus religiösem Interesse die Unabhängigkeit und Unerforschlichkeit des Glaubens vertheidigte, und als deren Führer am Ende dieses Zeitalters der jüdische Schriftgelehrte Chasdai Creskas aus Barcelona erscheint. Er war ein Zeuge und durch den Tod seines Sohnes zugleich ein Opfer der ersten schrecklichen und ausgedehnten Judenverfolgung, welche gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts (1391) in Spanien wüthete, verursacht durch die Geldübermacht und das

finanzielle Gewicht der Juden, entzündet durch den Haß des Volkes, den Fanatismus der Mönche und die Interessen des vielfach verschuldeten Adels.

Ein Theil der Verfolgten sah das einzige Mittel der Rettung in der äußeren Bekehrung zum Christenthum; es gab jetzt unbekehrte und bekehrte Juden, die Furcht hatte die letzteren zur Taufe getrieben, die Gewohnheit der väterlichen Sitten und die ererbte Glaubenszähigkeit hielt sie am Judenthum fest, dessen Gebräuche sie heimlich ausübten. Diese Neuchristen (novos christianos), wie man sie nannte, waren zum großen Theil Scheinchristen, aus altgläubigen Juden waren ungläubige Katholiken, aus verfolgten Israeliten verdächtige Ketzer geworden, welche innerhalb der Kirche gefährlicher erschienen, als ihre Stammesgenossen außerhalb derselben. Gegen diese Ketzer wurde das Gericht aufgerufen, dem die Wahrung der kirchlichen Glaubenseinheit und Glaubensreinheit anvertraut war, und welches schon in dem benachbarten Südfrankreich seine Dienste geleistet hatte: die Inquisition.

Seit der Vereinigung der beiden Reiche Castilien und Aragonien unter Isabella und Ferdinand dem Katholischen gingen die kirchenpolitischen und rein politischen Interessen Hand in Hand. „Ferdinands Religion", sagt ein englischer Schriftsteller, „war die Politik, Isabellas Politik war die Religion."[1] Mit der maurischen Herrlichkeit sollte auch der jüdischen in Spanien für immer ein Ende gemacht werden. Zu diesem Zwecke hatte sich die Monarchie mit der Inquisition, die weltliche Herrschsucht mit der kirchlichen und jede von beiden mit der Habsucht verbunden. Nach der Eroberung und dem Falle Granadas wurde das königliche Edict verkündet, welches die Juden aus Spanien vertrieb (31. März 1492).

Ein Theil wanderte nach Portugal in der Hoffnung, hier ein neues besseres Vaterland zu finden, und erlebte neue Verfolgungen in noch schlimmerem Grade. Kaum hatte der König Emanuel sich mit der Tochter des spanischen Königspaares vermählt, als er gegen die Juden die gleiche Politik einschlug und auf die grausamste Art ausführte. Er befahl die Vertreibung (1497), hinderte sie dann durch die gewaltsame Bekehrung und ließ, um Christen zu machen, den Juden ihre unmündigen Kinder entreißen. So entstanden auch in Portugal

[1] Milman: The history of the jews. Vol. III. 3. ed. (London 1863.) Book XXVI. pg. 302.

„Neuchristen", welche größtentheils im Herzen Juden blieben, der Kirche verdächtig, von den Altchristen verachtet und getrennt, von der Inquisition bedroht und ihr zuletzt preisgegeben, an der Auswanderung trotz den päpstlichen Fürsprachen gehindert. Als sie endlich gestattet wurde (1577), erschien bald darauf Philipp II. als Beherrscher Portugals (1580) und bannte durch das Verbot der Auswanderung (1583) die Juden von neuem unter die Gewalt der Inquisition. Ihr Leben in Portugal war von Anfang an in einer weit strengeren Absonderung von den übrigen Einwohnern des Landes gehalten als in Spanien, weshalb dort, wie auch Spinoza im dritten Capitel seines theologisch-politischen Tractats bemerkt, die jüdische Race reiner und unvermischter fortgepflanzt wurde.

2. Auswanderung nach Amsterdam. Die neue Gemeinde.

Nachdem die Niederländer das spanische Joch abgeworfen und in ihrem Gebiet ein Reich politischer und religiöser Freiheit gegründet hatten, gab es in Europa keinen Staat, der allen um ihres Glaubens oder ihrer Meinungen willen Verfolgten eine bessere Zufluchtsstätte bieten konnte, als Holland. Hier fanden die portugiesischen Juden nicht bloß ein Asyl, sondern eine neue Heimath. Die erste flüchtige Familie (Pereira) erschien in Amsterdam 1593 und gründete das erste Bethaus, bald folgten nach den Handelsstädten des Nordens neue Züge portugiesischer Auswanderer, Amsterdam hieß „das neue große Jerusalem", Hamburg „das kleine".

Binnen Kurzem gewährte man ihnen in den freien niederländischen Städten volle Duldung und alle gesetzlichen Rechte, nur nicht, was sie auch gar nicht begehrten, die Theilnahme an den Staatsämtern.

Die Oranier waren ihnen günstig, der Staat erkannte seinen Vortheil, die großen Reichthümer der Vertriebenen dienten dem niederländischen Handel und förderten seinen ersten Aufschwung. Die portugiesischen Juden haben durch ihre Geldmittel dazu beigetragen, daß eine Reihe portugiesischer Eroberungen in Ostindien an die Niederländer verloren gingen. Wenige Jahrzehnte nach der ersten Ansiedlung bedurfte man in Amsterdam einer neuen Synagoge, die portugiesische Judengemeinde zählte schon 400 Familien und 300 Häuser; im Jahr 1671 hatte sich die Zahl der Familien verzehnfacht, es wurde eine dritte Synagoge gebaut, die sogenannte neue portugiesische (Talmud Tora), die man den 3. August 1675 einweihte und in Gesängen und Reden,

wie ein jüdischer Geschichtschreiber unserer Zeit berichtet, mehr gefeiert hat, als selbst den Tempel in Jerusalem.[1]

3. Die Rabbiner und die Schule.

Die inneren religiösen Zustände der Amsterdamer Gemeinde waren vielfach verworren und getrübt; man darf sich nicht vorstellen, daß das schriftgläubige und schriftgelehrte Judenthum nach alter Art darin ohne weiteres einheimisch war und herrschte. Diese portugiesischen Juden waren den Verfolgungen der Inquisition und dem Scheinchristenthum, welches ihnen aufgezwungen worden, entronnen, aber sie hatten doch ein Jahrhundert darin gelebt, die kirchlichen Gebräuche mitgemacht, katholische Sitten angenommen, die jüdischen Ceremonien heimlich ausgeübt, ohne unterrichtete Kenntniß der jüdischen Religion, und zeigten so eine Mischung von Halbjuden- und Halbchristenthum.

Diesen Zuständen sollte gesteuert werden. Man errichtete deshalb eine jüdische Lehranstalt in sieben Classen, die sich von den Anfängen der hebräischen Sprache bis zur jüdischen Theologie und zum Studium des Talmud erstreckte. In den obersten Lehrfächern unterrichteten die ersten Rabbiner, deren Collegium mit dem gewählten Vorstande die portugiesische Gemeinde in Amsterdam leitete. Um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, in welchem Zeitpunkte die Amsterdamer Synagoge ihr höchstes Ansehen genoß, standen an ihrer Spitze die Rabbiner Saul Levi Morteira aus Venedig, der als ein sehr gelehrter Talmudist galt, seit 1616 Rabbiner, Manasse Ben-Israel aus La Rochelle (geb. 1604) und Isaak Aboab, beide als Prediger gefeiert. Wir werden ihnen im Leben Spinozas wieder begegnen. Als der Bannfluch über diesen abtrünnigen Jünger ausgesprochen wurde, war Morteira ein Mann von sechzig Jahren und Aboab zehn Jahre jünger; Manasse Ben-Israel war damals nicht in Amsterdam, sondern in London, um bei Cromwell die Zulassung der Juden in England zu betreiben.

Die Wiederherstellung des biblischen Judenthums, die strenge Wahrung der mosaischen Gesetze und der Vorschriften des Talmud mußte in der Absicht und Pflicht der Rabbiner liegen, wie in dem Bedürfniß dieser neuen, ihrem väterlichen Glauben mit voller Freiheit zurückgegebenen Gemeinde. Man kann sich darum nicht wundern, daß

[1] H. Graetz: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. X. (Leipzig 1868.) Cap. VII. S. 257.

hier in Amsterdam ein neuer Glaubenseifer für die Religion der Väter erwachte, die man in Portugal ängstlich hatte verbergen müssen, und für welche die heimlichen Glaubensgenossen auf der pyrenäischen Halbinsel, die sie nicht sorgfältig genug verhehlten, in Schaaren den Feuertod litten. Es gab in dieser Gemeinde manche, die in Portugal dem Scheine nach Mönche und Nonnen gewesen; es gab in Spanien Bischöfe, deren Eltern und Geschwister Juden in Amsterdam waren. Wenn dort der Inquisition Opfer über Opfer fielen, so wurde hier mit jeder Nachricht davon der Glaubenseifer stärker entzündet und mit ihm der Haß gegen jeden, der das Gesetz anzutasten wagte. Man wollte eine Religion nicht verachtet sehen, welche Märtyrer machte. Und so entstand in den Amsterdamer Juden ein Fanatismus und aus ihren Rabbinern ein Glaubensgericht, welches zwar glücklicherweise weit ohnmächtiger als die Inquisition, aber kaum weniger verfolgungssüchtig war. Man kann voraussehen, welches Schicksal ein Sohn dieses Volks und ein Schüler dieser Rabbiner erfahren mußte, der die Religion der Väter verwarf und Märtyrer nicht für Beweise der Wahrheit ansah.

4. Uriel da Costa.

Einer der frühsten Conflicte, welcher in der Mitte der Amsterdamer Judengemeinde entstand und in der Nachwelt unvergessen geblieben ist, erleuchtet grell genug den Fanatismus dieser Leute. Gabriel da Costa, der Sohn eines Neuchristen aus Porto, selbst aufrichtig katholisch gesinnt und schon mit der kirchlichen Würde eines Kanonikus bekleidet, wollte sich aus eigener Bibelforschung von der höheren Wahrheit der alttestamentlichen Religion überzeugt haben, floh nach Amsterdam und trat offen zum Judenthum über. Nach der Beschneidung nannte er sich Uriel da Costa. Bald gerieth er in neue Zweifel, er fand das rabbinische Judenthum in Widerstreit mit dem biblischen und zuletzt dieses selbst in Widerstreit mit der natürlichen Offenbarung Gottes, so daß am Ende ein deistischer, den positiven Religionen entfremdeter Standpunkt übrig blieb.

Uriel da Costa hatte sich offen gegen die rabbinischen Traditionen ausgesprochen und auf den schriftlichen Angriff eines jüdischen Arztes (Samuel da Silva) eine Gegenschrift veröffentlicht, worin er die Lehre von der Unsterblichkeit verwarf. Nun genügte es den jüdischen Glaubensautoritäten nicht, daß sie den Mann bereits ex=

communicirt und damit von aller Gemeinschaft ausgeschlossen hatten; sie verklagten ihn jetzt bei der Obrigkeit von Amsterdam und bewirkten, daß er mit Gefängniß bestraft und seine Schrift verbrannt wurde. Seine eigenen Verwandten schürten die Verfolgung. Eine Reihe von Jahren hatte er die völlige Isolirung, welche der Bann der Synagoge über ihn gebracht, ertragen, dann vermochte er es nicht länger und unterwarf sich der Buße.

Neue Gesetzesübertretungen hatten neue Verfolgungen und ein noch schwereres Anathem zur Folge. Und als der Unglückliche wiederum die Lösung des Bannes nachsuchte, wurde ihm eine schreckliche Buße auferlegt: er mußte sich nach dem demüthigsten Widerruf vor der versammelten Gemeinde entkleiden, geißeln lassen und dann auf die Schwelle der Synagoge niederwerfen, damit die Gläubigen über ihn hinwegschritten. In der Verzweiflung über sein zertrümmertes Lebensglück und die Mißhandlungen, welche er erduldet hatte, gab er sich selbst den Tod (1640) und hinterließ die Geschichte seiner Schicksale als ein trauriges «Exemplar vitae humanae», zugleich ein unauslöschliches Zeugniß, daß die Juden ihre Glaubenstyrannei keineswegs verlernt und von der spanischen Inquisition nicht bloß viel gelitten, sondern auch viel profitirt hatten. Als Uriel da Costa starb, war er ein Mann von fünfzig und Spinoza ein Knabe von acht Jahren. Es ist zu verwundern, daß in den republikanischen Niederlanden und in einer Stadt wie Amsterdam, den Juden eine solche Ausübung ihrer Glaubensgerichte erlaubt war.

Wir haben diese Vorgänge etwas umständlicher berührt, weil man darin ein Vorspiel der Conflicte gesehen hat, welche Spinoza ein halbes Menschenalter später erlebte. Die Leute, mit welchen er zu thun bekam, sind aus den Schicksalen des Uriel da Costa erkennbar. Aber Spinoza unterlag nicht, er war an Geist und Charakter ohne jede Vergleichung mächtiger als sein Vorläufer und darum über das Schicksal erhaben, welches die Rabbiner ihm zudachten. Aus einem halben Juden und einem halben Christen wird kein ganzer Mann, sondern ein gebrochener, wie Uriel da Costa.[1]

[1] Ueber Uriel da Costa und Isaak Orobio de Castro zu vgl. M. Kayserling: Geschichte der Juden in Spanien und Portugal. Th. II. Buch II. Cap. VII. S. 285—290. H. Graetz: Gesch. d. Juden. Bd. X. Cap. V. S. 132—140.

5. Isaak Orobio de Castro.

Ein anderes Beispiel eines portugiesischen Scheinchristen, der sich in Amsterdam zum Judenthum bekannte, ist Balthasar Orobio de Castro aus Bragança, welcher als Sohn eines Neuchristen früh nach Spanien kam, Professor der Medicin in Sevilla wurde und, von seinem Diener des Judaismus angeklagt, in die Hände der Inquisition gerieth, welche ihn einkerkern, foltern und endlich des Landes verweisen ließ. Nachdem er eine Zeit lang in Toulouse gelehrt hatte, kam er nach Amsterdam (ungefähr ein Jahrzehnt nach der Ausstoßung Spinozas) und nannte sich nach der Beschneidung Isaak Orobio de Castro. Er sollte die Einwürfe, welche Lambert Velthuysen gegen den theologisch-politischen Tractat gerichtet hatte, hervorgerufen, dem Spinoza zugesendet und dessen Erwiederung empfangen haben (1671). Wir werden auf diese falsche Meinung zurückkommen. Ein Jahrzehnt nach dem Tode Spinozas starb Orobio, nachdem er wenige Jahre vorher eine Schrift zum Schutz der göttlichen und natürlichen Wahrheit in lateinischer Sprache veröffentlicht hatte (1684), worin er den Bredenburg und Spinoza bekämpfte.

Wenn ein neuerer jüdischer Geschichtschreiber diesen Bredenburg für einen „Schildträger Spinozas" hält, so ist zu bemerken, daß er ein Gegner desselben war und nach der Meinung Bayle's sogar ein gewichtiger: er wollte in seiner «Enervatio tractatus theologici-politici» (1675) den Satz von der Einheit Gottes und der Natur nach mathematischer Methode widerlegt haben. Allerdings ist ihm der Vorwurf gemacht worden, daß er durch seine Gründe den Naturalismus mehr bewiesen als entkräftet habe; und Isaak Orobio in seiner oben erwähnten Schrift war dieser Ansicht, er bezeichnete auf dem Titelblatt Bredenburg als einen Widersacher der Religion, welcher „in den Abgrund des Spinoza'schen Atheismus gestürzt sei.[1]

6. Die Kabbalisten.

Uebrigens waren die Rabbiner in Amsterdam selbst keineswegs so alt- und strenggläubig, als sie sein wollten. Es hatte sich in jener Zeit eine mystische Bewegung auch der jüdischen Gemüther bemächtigt, die sich nach dem langen Druck der Verfolgung und dem Aufschwunge einer besseren Zeit schwärmerischen Hoffnungen hingaben. Man trug

---

[1] Kayserling. Th. II. Buch II. Cap. VII. S. 303—305; Graetz. Bd. X. Cap. VI. S. 202—204. Vgl. Meinsma: Spinoza en zijn kring. II 45—54. Vgl. Bijlagen I und II. (Brief des Phil. Limborch, den Uriel da Costa betreffend.)

sich in der jüdischen Welt mit messianischen Erwartungen und glaubte den Tag der Verheißung nahe gekommen; es traten Personen auf, die in ihrer Erscheinung die Erfüllung verkündeten und Anhang fanden. Mit der Hoffnung auf das messianische Reich war seit den Pharisäern der Glaube an die Auferstehung, die Unsterblichkeit der Seele und eine leibliche Wiedergeburt verbunden, welcher in der mosaischen und alttestamentlichen Lehre keinen Grund hatte. Es ist bemerkenswerth, daß Uriel da Costa, weil er die Unsterblichkeit verneinte, als ein Gotteslästerer galt; wir werden finden, daß man auch den Spinoza, um seinen Glauben zu prüfen, mit der Unsterblichkeitsfrage versucht hat.

Nun gab es im Judenthum eine neuplatonische Mystik, welche sich für die Offenbarung der tiefsten Geheimnisse ausgab und in den sogenannten kabbalistischen Schriften bestand, welche die Emanation der Welt aus Gott und die Rückkehr der Seelen lehrten, womit sich bei der phantastischen Art dieser Vorstellungen der Glaube an messianische Verkörperungen und die Erwartung der großen Katastrophe, welche die Verheißung erfüllen sollte, verbinden ließ. Von alle dem stand nichts in der Schrift, sondern mußte durch das Spiel kabbalistischer Auslegungen in sie hineingedeutet werden.

Solche kabbalistische Schriften waren lange im Geheimen verbreitet, bevor die wichtigste derselben, das Buch des Glanzes (Sohar), um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts an das Licht der Welt trat. Der kabbalistische Glaube, der schon in der abendländischen Litteratur der Renaissance seine Rolle gespielt[1], wurde jetzt durch die Zeitströmung in der jüdischen Welt begünstigt und in seinen praktischen Hoffnungen populär, er fand Anhänger, welche sich des Gegensatzes zwischen dem biblisch-talmudistischen und kabbalistischen Judenthum nicht bewußt waren; er fand Schwärmer, welche ihn durch neue Schriften fortpflanzten.

Unter diesen ist vor allen ein spanischer Neuchrist zu nennen, welcher nach der Eroberung von Cadix durch Essex (1596) auf einem englischen Schiffe nach Amsterdam gekommen war und in die portugiesische Judengemeinde eintrat: Alonso (nach der Beschneidung Abraham) de Herrera, dessen kabbalistische, spanisch geschriebene Schriften „Das Gotteshaus und die Himmelspforte", kein geringerer als der Rabbiner Isaak Aboab in Amsterdam ins Hebräische übersetzte, sie erschienen kurz bevor die Synagoge durch diesen Mann

[1] S. Bd. I dieses Werks. Einleitung. Cap. IX. S. 88—89.

den Bannfluch über Spinoza verhängte. Nichts kennzeichnet greller den unkritischen Charakter, in welchem die jüdischen Glaubensautoritäten in Amsterdam selbst befangen waren, als diese kabbalistischen Neigungen. Es ist kein Zweifel, daß Spinoza die kabbalistischen Schriften, namentlich die des Herrera kannte, und wir werden der vielbesprochenen Frage zu begegnen haben, ob er Impulse von ihnen empfing.

II. Die niederländischen Zustände.

Spinozas Zeitalter ist das größte der Niederlande. Er war sechszehn Jahre, als diese nach achtzigjährigem Kampf ihre Unabhängigkeit durch den westphälischen Frieden gesichert und von Europa anerkannt sahen, durch ihre Flotte und den Besitz des Welthandels selbst in der Stellung eines mächtigen und einflußreichen Staates. Ein Menschenalter später, in dem Jahre nach dem Tode des Philosophen, wurde der Krieg mit Frankreich, der ihre Selbständigkeit zu vernichten gedroht, durch den Frieden von Nimwegen glücklich bestanden (1678).

Nachdem sie die spanische Herrschaft für immer losgeworden, hatten die vereinigten Niederlande zwei Gegner zu fürchten: das seemächtige England und das eroberungssüchtige Frankreich. Immer auf das Neue mußten sie Kriege führen, um den Frieden, welcher dem Lande so nöthig war, wiederzugewinnen. In Folge der Navigationsacte, durch welche Cromwell den Welthandel mit der englischen Schifffahrt verknüpfte, entstand ihr erster Seekrieg mit England (1652—1654), der nicht ohne Nachtheile für sie endete; die fortdauernde Handelseifersucht führte unter der Restauration den zweiten herbei (1665—1667), welcher den Niederländern trotz den Großthaten ihres Ruyter keine entschiedenen Erfolge eintrug. Zwischen diese Kämpfe mit England fiel der Seekrieg mit Portugal (1657—1661) um den Besitz Brasiliens, welcher den vereinigten Staaten wieder verloren ging.

Aber die größte aller Gefahren nahte von Frankreich. Noch war der zweite Krieg mit England nicht zu Ende geführt, als Ludwig XIV. seine Eroberungspolitik begann und einen Theil der spanischen Niederlande wegnahm (1667). Damit war das alte antispanische Bündniß zwischen Frankreich und Holland vernichtet und die Generalstaaten genöthigt, in ihrer Politik die antifranzösische Richtung einzuschlagen. Durch ihre Coalition mit England und Schweden (die sogenannte Triplealliance) hinderten sie zwar den Fortgang des Krieges und bewirkten den Frieden von Aachen (1668), aber Ludwig XIV. behielt die

in ihrem Nachbarlande eroberten Städte und sann auf Rache an den alten Bundesgenossen, die seine Pläne gekreuzt hatten.

Es gelang ihm, jenes Gegenbündniß der drei Mächte zu lösen, England auf seine Seite zu bringen und zur Unterstützung seiner Pläne gegen Holland zu bewegen. Nach der plötzlichen Wegnahme Lothringens (Sept. 1670) erklärte er im Frühjahr 1672 den vereinigten Niederlanden den Krieg, welche fast wehrlos dem Einbruch der französischen Heere preisgegeben waren und ohne Rettung verloren schienen. Schon den 20. Juni 1672 fiel Utrecht unter die Gewalt der französischen Waffen, an deren Spitze der große Condé stand. Wir werden im Leben Spinozas berichtet finden, daß der Philosoph einer Einladung des französischen Feldherrn nach Utrecht gefolgt sei und sich dadurch dem Hasse des Volks im Haag ausgesetzt habe. Ueber diese Zusammenkunft selbst ist viel gefabelt worden; auch die erfundenen Gerüchte über seine Reise nach Frankreich knüpfen sich an diese Thatsache. Aus der geschichtlichen Folge der Begebenheiten, welche wir in der Kürze dargelegt haben, erklären sich die Umstände, unter denen Spinoza in den Niederlanden selbst mit einem Prinzen des französischen Hauses in Berührung kommen sollte.

Die Schilderung der äußeren Verhältnisse führt uns auf die inneren Zustände des Landes, worin Spinoza lebte, und an welchen er bei aller Verborgenheit durch seine Schicksale wie durch seine Gesinnungen einen bemerkenswerthen Antheil nahm. Wir erinnern uns aus der Geschichte Descartes', welche Parteiungen den jungen um seine Existenz ringenden Föderativstaat bewegten und seine Einigkeit in Gefahr brachten. Der oranischen Partei stand die republikanisch gesinnte gegenüber, stets auf der Hut vor monarchischen Uebergriffen, immer besorgt für die innere Freiheit des Gesammtstaats und die innerhalb der Föderation gewährte Selbständigkeit der einzelnen Provinzen.

Mit den politischen Parteien gingen die religiösen und kirchlichen Hand in Hand, die Gomaristen und Arminianer, die Orthodoxen und die freier Denkenden, die Voëtianer und ihre Gegner: jene bestrebt, die Macht und Herrschaft der rechtgläubigen Nationalkirche zu fördern; diese bestrebt, die Glaubensfreiheit und kirchliche Selbstbestimmung der Gemeinden aufrechtzuhalten. Dieselben Interessen verbanden die Orthodoxen mit der oranischen Partei, die Liberalen mit der republikanischen; dort überwogen die centralistischen, hier die

föderalistischen Bestrebungen, welche in den Augen der Gegner als gefährliche Sondergelüste erschienen. In der Jugendzeit Descartes' stand an der Spitze der oranischen Partei der Statthalter Moritz von Nassau, an der Spitze der republikanischen Oldenbarnevelt, der Großpensionär von Holland; die oranische siegte auf dem politischen und kirchlichen Felde, das Haupt der Republikaner fiel auf dem Schaffot, und gleichzeitig wurden durch die Synode von Dordrecht die Arminianer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.[1] Sie sind später im Lande wieder geduldet worden und haben unter dem Namen der „Collegianten" einzelne freie Gemeinden, namentlich in Amsterdam und Rijnsburg gebildet. Diese Collegianten sind im Leben Spinozas von Bedeutung.

Ohne Zweifel waren Geltung und Einfluß der Oranier in den Verhältnissen der befreiten Niederlande tief begründet. Nach dem Tode Wilhelms I. (1584) vereinigten seine Söhne Moritz (1584—1625) und Friedrich Heinrich (1625—1647) in ihrer Person die Statthalterschaft der meisten Provinzen mit dem Oberbefehl über die gesammte Land- und Seemacht, der Würde des Generalcapitäns und Admirals. Der Staat war auf den Krieg gegründet und bedurfte einer wohlorganisirten Wehrkraft, der militärischen Einheit und Führung: darauf beruhte das Gewicht und die Popularität der oranischen Partei, welche deshalb die kriegerisch gesinnte Politik vertrat und festhielt, während die Gegenpartei ebenfalls aus patriotischen Interessen so viel als möglich den Frieden anstrebte.

So lange der Kampf mit Spanien dauerte, stärkte sich immer von neuem das Ansehen der oranisch Gesinnten, und die Sonderbestrebungen in Staat und Kirche erschienen als gemeinschädliche, selbst hochverrätherische Versuche. Die Sache änderte sich mit dem westphälischen Frieden. Jetzt schien die Zeit der friedlichen Entwicklung, der Erleichterung der Militärlasten, der Reduction der Armee gekommen. Wilhelm II., der Sohn Friedrich Heinrichs, Statthalter und Generalcapitän (1647—1650), wollte die Erhaltung der ungeschwächten Wehrkraft und die Fortsetzung des Krieges im Bunde mit Frankreich; darüber entstand zwischen ihm und den Generalstaaten ein Conflict, welchen er gewaltsam nach dem Beispiel seines Oheims lösen wollte; er starb und hinterließ einen noch ungeborenen Erben, den nachmaligen Wilhelm III.

---

[1] Vgl. dieses Werk: Bd. I. Buch I. Cap. II. S. 163—164.

Die Gegenpartei siegte, die erledigte Statthalterschaft wurde nicht wieder besetzt und die Provinz Holland erließ das sogenannte „immerwährnde Edict“ (1667), nach welchem die Würden des Statthalters und des Generalcapitäns nie mehr in derselben Person vereinigt sein sollten. Der leitende Staatsmann dieser republikanischen Zeit, in welcher die Niederlande ihre Seekriege mit England und Portugal zu führen hatten, war Johann de Witt aus Dordrecht, seit 1653 Großpensionär von Holland. Patriot und Republikaner ohne Makel, hatte dieser hochgebildete Mann mit der kundigsten und geschicktesten Hand in der schwierigsten Zeit fast zwanzig Jahre das Steuer der Generalstaaten glücklich geführt, als der Krieg mit Frankreich ausbrach und die Niederlande fast unbewehrt traf, die Festungen in Verfall, die Landmacht im Zustande der größten Schwäche. Die oranische Partei war durch den Gang der Dinge gerächt, die republikanische hatte ihre Sache verloren; Johann de Witt, der alles versuchen wollte, um den Frieden zu erhalten, erschien als Landesverräther; sein älterer Bruder Cornelius, Bürgermeister von Dordrecht, wurde fälschlich beschuldigt, den Meuchelmord Wilhelms III. geplant zu haben, er wurde im Haag eingekerkert, gefoltert, und nach der überstandenen Qual wurden beide Brüder einem rasenden Pöbel preisgegeben, der sie auf kannibalische Art ermordet und die Leichen zerfleischt hat. (29. Juni 1672.)

Johann de Witt befolgte auch in kirchlichen Dingen die Grundsätze der republikanischen Politik, er trat der Herrschsucht der Orthodoxen entgegen und duldete keine Einmischung der Religion in die Angelegenheiten des Staats; er war ein Freund und Gönner Spinozas, womit nicht gesagt sein soll, daß er seine philosophischen Ansichten theilte. Beide Männer stimmten darin überein, daß der Religion keine Art politischer Herrschaft zukomme. Spinoza war mit voller Ueberzeugung ein Anhänger des Staats, der dem Glauben und der Religion diejenige Freiheit gewährt, welche sie braucht, und diejenige Herrschaft nimmt, welche sie zu ihrer eigenen Verunstaltung sich anmaßt: darum war er von Grund aus der jüdischen Theokratie abgeneigt, ein Freund der stillen Gemeinden, wie die Collegianten und Mennoniten waren, und in seiner politischen Gesinnung von ganzem Herzen ein Niederländer aus der Zeit des Johann de Witt.

Viertes Capitel.

Spinozas Leben und Charakter.

I. Die Periode der Lehrjahre.

1. Haus und Familie.

In einem an der Houtgracht in Amsterdam, ganz in der Nähe der alten portugiesischen Synagoge gelegenen, hübschen Kaufmannshause, dessen damalige Gestalt heute nach mehrfachen baulichen Veränderungen nicht mehr kenntlich ist, soll Baruch Spinoza[1] den

[1] Die portugiesische Form des Namens heißt de Espinosa (d'Espinosa, Despinosa), die lateinische und französische ist oder sollte de Spinosa sein, die niederländische ist de Spinoza. So hat sich der Philosoph selbst in dem handschriftlichen Entwurf des Briefes an Isaak Orobio unterzeichnet (Vloten, Supplementum). Bayle hat in seinem Wörterbuch diese niederländische Schreibung angenommen, sie ist auch im Lateinischen und Deutschen die geläufige geworden und hat die falsche Aussprache des Namens veranlaßt. Wir sprechen den vorletzten Buchstaben nicht nach niederländischer Art (als ein weiches s), sondern nach unserer. Das de vor dem Namen hat nicht die Bedeutung des Adels, sondern nur einfacher Familienherkunft.

Nach den jüngsten Ergebnissen, welche Meinsma durch seine Nachforschungen in den Amsterdamer „Puyboecken" gewonnen hat, sind wir über die Herkunft und Familie des Philosophen etwas genauer unterrichtet. Der Vater Michael d'Espinoza ist noch in Portugal zu Figueiro bei Coimbra geboren (1600) und wohl in früher Jugend mit seinen Eltern nach Amsterdam gekommen, wo er sich dem Handel gewidmet und dreimal verheirathet hat. Aus der ersten Ehe (geschlossen 1620) stammt Rebecka, aus der zweiten (geschlossen 1628) stammen Mirjam und Baruch, die dritte (geschlossen 1641) ist wohl kinderlos geblieben. Baruch war sechs Jahre alt, als er seine Mutter verlor, deren Familienname Anna Debora d'Espinoza war; seine Stiefmutter hieß Esther d'Espinoza. Es gab verschiedene Zweige des Namens Espinoza, der damals in der Judengemeinde von Amsterdam verbreitet war. Unser Spinoza hatte auch einen Bruder Isaak, von dem aber alle näheren Spuren fehlen, ausgenommen ein Grabstein, der ihn als den Sohn des Michael d'Espinoza und seinen Todestag als den 26. Sept. 1649 bezeichnet. Stammt er aus der ersten oder aus der dritten Ehe? Da von einem mehr als zwanzigjährigen Bruder Spinozas wohl etwas verlautet haben würde, so ist anzunehmen, daß er in frühem Knabenalter gestorben ist.

Die Eltern Spinozas haben zuerst in „Vlooyenburgh", einer Art Ghetto, gewohnt und erst nach vermehrtem Wohlstande das Haus an der Houtgracht «'T. opregte Tapeythuys» bezogen, welches im Jahre 1743 umgebaut wurde. Wahrscheinlich ist also in diesem Hause Baruch Spinoza nicht geboren worden.

24. November 1632 geboren sein. Er hatte zwei ältere Schwestern, Rebecka und Mirjam, von denen die erstere unverheirathet blieb und wahrscheinlich vor dem Bruder starb, die zweite ihren Stamm- und Glaubensgenossen Samuel de Casseres zum Manne nahm und einen Sohn (Daniel) hinterließ, welcher nachmals mit unter den Erben des Philosophen auftrat. Die Eltern waren ehrbare und wohlhabende Handelsleute, die den einzigen Sohn, dessen außerordentliche Fähigkeiten sich früh bemerkbar machten, sorgfältig unterrichten ließen und dem jüdischen Gelehrtenberuf widmeten. Daß sie, wie Lucas berichtet, zu arm waren, um aus ihrem Sohn einen Kaufmann zu machen, ist so wenig glaubhaft, als daß dieser, wie Seb. Kortholt wissen will, zum größten Verdrusse des Vaters die gelehrte Laufbahn ergriffen habe.

Es scheint, daß Michael Spinoza, der Vater, ein verständiger, vorurtheilsfreier und aller Scheinfrömmigkeit abgeneigter Mann war, welcher den Sohn früh vor den Heuchlern in der Religion warnte. Wenigstens erzählt Lucas und nach ihm Boulainvilliers ein Geschichtchen, welches den Eindruck einer Thatsache macht und die Sinnesart des Vaters wie des Sohnes charakterisirt. Eine alte, sehr glaubenseifrige, aber zugleich unredliche und gewinnsüchtige Jüdin war jenem eine Summe Geldes schuldig. Als der Zahlungstermin gekommen, wurde der zehnjährige Baruch, dem der Vater die Frau als ein Beispiel der Heuchelei bezeichnet hatte, beauftragt, die Schuld einzuziehen. Die Jüdin ließ den Knaben warten und las eifrig in der Schrift, dann zählte sie ihm das Geld vor und that es selbst in den Beutel, indem sie den Knaben feierlich ermahnte, seinem Vater ähnlich zu werden und nie vom Wege des Gesetzes zu weichen. Unterdessen hatte sie zwei Dukaten auf die Seite gebracht. Baruch aber, mißtrauisch gegen die Heuchlerin, zählte das Geld nach und entdeckte den Betrug. Er habe seitdem das Gethue der Scheinfrommen noch oft beobachtet. Später hat er zwar mit Geldgeschäften nichts mehr zu thun gehabt, aber auch in den Dingen, welche die Rabbiner ihn lehrten, nicht unterlassen, die vorgezählten Summen nachzuzählen.[1]

Daß der Philosoph nicht in Amsterdam geboren, sondern mit seinen Eltern aus Spanien erst eingewandert sei, ist eine allen Zeugnissen widerstreitende Vermuthung, welche Graetz auf eine von ihm mißverstandene Briefstelle Spinozas gründet (Gesch. d. Juden. Bd. X. Noten. S. VI.) — [1] La vie de Spinosa. (Hamb. 1735.) pg. 35—36. Réfut. (Bruxelles 1731). pg. 80—82.

2. Die Rabbinenschule. „Der Baum des Lebens."

In der jüdischen Schule seiner Vaterstadt empfing Baruch Spinoza seine hebräische Bildung; er durchlief alle Stufen derselben von den Elementen der Sprache bis zu den heiligen Schriften des alten Testaments, erst wurde der Pentateuch (die Bücher Mosis) gelesen und ins Spanische übersetzt, dann die Propheten; in den drei höchsten Classen wurde der Talmud studirt, erst die Mischna, dann die Gemara. In den beiden höchsten Classen unterrichteten Isaak Aboab und Saul Levi Morteira. Zu dem Studium der Bibel und des Talmud kam das der Commentatoren und jüdischen Philosophen, unter welchen Ibn Esra und Maimonides hervorragten.

Dieses ausgebreitete Gebiet jüdischer Theologie durchforschte Spinoza lernbegierig und mit rastlosem Eifer. Kaum fünfzehnjährig, war er, wie Lucas und Boulainvilliers berichten, des Hebräischen ganz mächtig, in der Bibel und im Talmud durch wiederholte Lectüre einheimisch und durch eigenes Nachdenken ein solcher Prüfer der heiligen Urkunden, daß er Schwierigkeiten und Probleme fand, welche ihm die Rabbiner nicht lösen konnten.

Sein Forschungseifer führte ihn auch zu dem Studium kabbalistischer Schriften, die selbst unter seinen Lehrern und Mitschülern Anhänger gewonnen hatten. Mit den Problemen kamen die Zweifel an dem überlieferten Glauben. Da er sie aber bescheiden und zurückhaltend äußerte, so ahnte man nicht, wie weit sie reichten, und sah in ihm ein künftiges Licht der Synagoge. Namentlich soll Saul Levi Morteira, der angesehenste Talmudist in Amsterdam, große Hoffnungen auf diesen seinen Lieblingsschüler gesetzt haben. So wird berichtet. Es ist neuerdings fraglich gemacht geworden, ob Morteira sein Lehrer war, denn in den genauen Schülerlisten desselben habe sich der Name Spinozas nicht gefunden; indessen kann wohl kaum bezweifelt werden, daß er ihn gekannt und unterrichtet hat, da Spinoza die Rabbinenschule besuchte, während Morteira der erste und vornehmste ihrer Lehrer war.[1]

3. Die Neigung zur Philosophie.

Spinoza hatte die jüdische Theologie und Theosophie durchstudirt, und der letzte Erfolg war, daß er sich davon losriß, im Innersten unbefriedigt. Statt des Rabbiners war ein Skeptiker aus ihm geworden.

---

[1] Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. S. 22. Aanmerk. 2.

Er dürstete nach Erkenntniß Gottes und der Natur, und dieser Durst blieb ungestillt durch das alte Testament, den Talmud, die Commentatoren und die Kabbala. Die ersten Philosophen der neuen Zeit haben es schwer, die Selbständigkeit zu erringen, welche zu dem Werke der freien und voraussetzungslosen Erkenntniß gefordert wird. Ihre Jugend und Erziehung ist unter die Macht der Tradition gegeben, welche mit einem geheiligten Ansehen und einer massenhaften Schulweisheit die Köpfe gefangen nimmt und die Geistesfreiheit bei Zeiten unterjocht: Descartes in der Jesuitenschule von La Flèche, Spinoza in der Rabbinenschule von Amsterdam; jener ein Schüler des strengsten Ordens im Sinne der päpstlichen Autorität, dieser ein Jünger des Talmud!

So soll es sein, nur die schwer errungene Selbständigkeit ist die echte. Beide haben gründlich gelernt, was sie lernen konnten, sie haben beide eine Meisterschaft über den erlernten Stoff erreicht und sind bewunderte Schüler gewesen; am Ende ihrer Lehrjahre waren beide dem Geist der Schule, welche sie erzogen hat, innerlich vollkommen entfremdet und in ihrem Urtheil weit überlegen. Es sollte Descartes sein, der dem jugendlichen Spinoza den begierig gesuchten Weg aus seinen Zweifeln zur Geistesfreiheit und zur wahren Erkenntniß erleuchtete.

Wir lesen in der Vorrede der nachgelassenen Werke Spinozas: „Er hatte sich in frühem Alter eine gelehrte Bildung angeeignet und als Jüngling viele Jahre lang mit der Theologie beschäftigt. Als nun die Zeit jener Geistesreife gekommen war, die zur Erforschung der Natur der Dinge erforderlich ist, widmete er sich ganz der Philosophie. Da ihn aber die Lehrer und Autoritäten auf diesem Gebiet unbefriedigt ließen, so entschloß er sich, von dem höchsten Wissensdurste beseelt, die eigene Kraft zu versuchen. Und hier fand er in den Werken des erhabenen René Descartes den mächtigsten Beistand."

Aehnlich berichtet Colerus: „Er verließ die Theologie, um sich völlig der Naturwissenschaft hinzugeben. Lange ging er mit sich zu Rathe, wen er zum Führer auf diesem Wege nehmen sollte. Da fielen ihm endlich die Schriften Descartes' in die Hände, er las sie mit der größten Begierde und hat später oft erklärt: was er von philosophischer Erkenntniß besitze, habe er aus dem Studium dieser Werke gewonnen. Vor allem entzückte ihn jener Grundsatz Descartes': daß nichts für wahr zu halten sei, was nicht aus den

sichersten Gründen bewiesen worden." Es ist gut, sich diese historischen Zeugnisse aus besten Quellen zu vergegenwärtigen, um die Entstehung der Lehre Spinozas aus dem richtigen Gesichtspunkte zu beurtheilen und nicht allerhand kleine Entlehnungen zu suchen, welche in der Hauptsache nichts, in Nebensachen Geringes erklären und den Eindruck machen, daß die Sucher den Wald vor Bäumen nicht sehen.

4. Die lateinische Schule. Franz van den Ende.

Das Studium der Originalwerke Descartes', namentlich der grundlegenden, setzte die Kenntniß der lateinischen Sprache voraus; Spinoza mußte diese Sprache schon verstehen, um die Schriften seines Führers leicht und schnell zu durchdringen, er mußte den Gebrauch derselben erlernt haben, um selbst seinem Zeitalter und der Welt ein Lehrer der Philosophie werden zu können. Und er hat sich diese Bildung in einem bewunderungswürdigen Grade erworben, denn die lateinische Form seiner Schriften ist so klar und durchsichtig, dem Inhalte jedesmal so vollkommen entsprechend und angemessen, in ihrem Gepräge so sicher und fest, daß sie in der Bedeutung, worin dieses Wort allein gelten sollte, classisch in ihrer Art genannt werden darf. Es ist kein Zweifel, daß die lateinische Schulung dem Studium der cartesianischen Schriften vorausging, wie dieses dem Bruch mit der Synagoge.

War Spinoza in seinem fünfzehnten Jahre (1647) ein ausgemachter Talmudist und in seinem vierundzwanzigsten ein ausgestoßener Apostat, so fällt seine lateinische Bildung, die er außerhalb der Rabbinenschule empfing, jedenfalls in die Zwischenzeit, wenn ihre Anfänge nicht noch früher sind, denn die portugiesischen Juden in Amsterdam, wenn sie es irgend vermochten, ließen ihre Söhne gern nach dem Vorbilde der höheren niederländischen Cultur auch in der classischen Philologie unterrichten. Nach Colerus' Erzählung genoß Baruch Spinoza diesen Unterricht schon als Knabe. Er lernte die Sprachen leicht und hatte einen nicht geringen Umfang in der Kenntniß und dem Gebrauche romanischer und germanischer Idiome; außer der portugiesischen und spanischen Sprache verstand er französisch und italienisch, außer der niederländischen auch deutsch; dazu kam die vorzügliche Kenntniß des Hebräischen, worin er später selbst eine Grammatik auf neuen Grundlagen entwerfen wollte; dazu die lateinische Sprache.

Den ersten Unterricht in der letzteren ertheilte ihm ein Deutscher, dessen Name unbekannt ist; die höhere philologische Bildung empfing er in der Schule des Arztes **Franz van den Ende** in Amsterdam, der als gelehrter Humanist bekannt und als philologischer Lehrer allgemein gesucht war.[1] Die reichsten Leute der Stadt schickten ihm ihre Söhne. Die Beschäftigung mit der alten heidnischen Litteratur und mit den neueren Naturwissenschaften hatte die Denkart dieses Mannes dem kirchlichen Glauben, nicht bloß dem römisch-katholischen, worin er geboren war, völlig entfremdet; er war ein sogenannter Freigeist und wirkte auch in diesem Sinn auf seine Schüler. Sein Unterricht wurde verdächtig, und man entdeckte endlich, sagt Colerus, daß er in den jungen, ihm anvertrauten Leuten den Saamen des Atheismus ausstreute. „Dies ist eine Thatsache", fügt er hinzu, „welche ich, wenn es nöthig sein sollte, durch das Zeugniß mehrerer ehrbarer Leute, die noch leben, beweisen könnte; diese guten Leute segnen noch heute ihre Eltern im Grabe dafür, daß sie den Händen eines so gottlosen Lehrers entzogen und bei Zeiten der Schule des Satans entrissen worden sind."

Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß unter der Einwirkung jenes Mannes Spinoza sich nicht bloß in der lateinischen Sprache vervollkommnete, sondern auch die ersten Anregungen zu dem Studium der Naturwissenschaften und der Werke Descartes' empfing. Jedenfalls war van den Ende mit den letzteren bekannt. Auch die Philosophen der Renaissance, welche die naturalistische Weltanschauung gegen die kirchliche vertheidigt und ins Feld geführt hatten, müssen dem freigeistigen Manne von Interesse gewesen sein. Unter diesen war keiner bedeutender und kühner als Giordano Bruno, und da Spinoza die Schriften desselben gekannt zu haben scheint, so mag die Anregung dazu wohl von Franz van den Ende ausgegangen sein.[2]

Die letzten Lebensjahre des gelehrten Arztes waren abenteuerlich und sein Ende höchst tragisch. Nachdem er in Amsterdam wahrscheinlich durch den Ruf eines Atheisten Geltung und Lebensunterhalt verloren hatte, ging er nach Paris (1671), wo er in der Vorstadt St. Antoine eine neue Schule eröffnete und zuletzt wegen eines politischen Verbrechens am Galgen endete (1672). Es ging das Gerücht, er habe den Dauphin tödten wollen. In Wahrheit hatte er sich in

[1] Seine Lebenszeit fällt in die Jahre 1600—1672. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. I. Einleit. Cap. VI. S. 97—103.

einer politischen Verschwörung, welche in dem Kriege Ludwigs XIV. mit den Niederländern diesen die Normandie ausliefern wollte, als Unterhändler brauchen lassen. Der Chevalier Rohan und La Tréaumont standen an der Spitze und benützten, wie de la Fare in seinen Memoiren erzählt, „einen holländischen Schulmeister" als Werkzeug.[1]

5. Claria Maria van den Ende.

Spinoza soll in dem Hause seines Lehrers außer dem Unterricht und den Anregungen, welche ihm zu Theil wurden, noch eine andere Anziehungskraft gefunden haben, die sein Herz ergriff. Eine der Töchter des gelehrten und freigeistigen Arztes hieß Claria Maria; sie war nicht schön, aber gelehrt, lateinisch geschult, unterrichtet und unterrichtend, geistvoll, heiteren Sinnes und kundig der Musik; diese Reize gewannen ihr die Neigung Spinozas, der später oft bekannt hat, daß er sie geliebt und die Absicht gehabt, sie zu heirathen. In einem Mitschüler, Dirck Kerckrinck aus Hamburg, fand er einen glücklicheren Nebenbuhler, der mit Hülfe eines Perlenschmucks, welchen er seiner Lehrerin schenkte, den Preis ihrer Liebe davontrug; sie wurde Kerckrincks Frau, nachdem dieser zum Katholicismus übergetreten. So erzählt Colerus die Sache mit Hinweisung auf Bayle und Seb. Kortholt. Bayle wiederholt nur, was Kortholt berichtet; dieser aber weiß nichts von der Liebesgeschichte Spinozas, sondern nur, daß er in der lateinischen Sprache von einer gelehrten Jungfrau zugleich mit Kerckrinck unterrichtet worden sei, der später jene Lehrerin geheirathet habe. Dagegen sagt Colerus nicht ausdrücklich, daß Spinoza ihr Schüler gewesen, sondern nur, daß er sie im Hause des Vaters oft zu sehen und zu sprechen Gelegenheit gehabt und, wie er es selbst bekannt, liebgewonnen habe.

Ein Theil dieser Erzählung zerfällt in nichts vor den chronologischen Thatsachen, welche neuerdings Rammelmann Elzevier aus Amsterdamer Heirathsregistern veröffentlicht und van Vloten in seiner Lebensgeschichte Spinozas mitgetheilt hat: die Ehe zwischen Kerckrinck und Claria Maria van den Ende wurde den 5. Febr. 1671 geschlossen, jener war damals 32, diese 27 Jahre alt.[2] Zur Zeit des Bannfluchs war Claria Maria zwölf Jahre, später kann van den Ende nicht

[1] Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. S. 21. — [2] Vloten: B. de Spinoza. S. 21—22. Aanmerk. 3. Die Mittheilung R. Elzeviers stand im «Navorscher». (1852).

mehr Spinozas Lehrer gewesen sein: es ist daher unmöglich, daß die Tochter jemals seine Lehrerin war. Seb. Kortholt und durch ihn Bayle waren falsch berichtet. Auch daß der sieben Jahre jüngere Kerckrinck sein Mitschüler bei van den Ende gewesen, ist zu bezweifeln.

Hätte Spinoza nicht selbst, wie Colerus gewiß glaubwürdig berichtet, öfter von seiner Neigung gesprochen, so würden wir die ganze Liebesgeschichte für eine Erfindung halten. So lange er in Amsterdam lebte, war Claria Maria ein Kind; als er die Nähe Amsterdams für immer verließ, war sie sechszehn Jahr. Wir wissen aus seinen Briefen, daß er auch von Rijnsburg und Voorburg aus Reisen nach Amsterdam machte (wie im Herbst 1661, im Monat April 1663, Ende März 1665) und dort wochenlang blieb.[1]

Gewiß hat er in dem Hause des befreundeten Lehrers viel verkehrt; in dieser Zeit muß er die Neigung für die Tochter desselben ernsthaft gefaßt und an eine Ehe mit ihr gedacht haben. Darf eine Vermuthung geäußert werden, so würde ich die Zeit, in welcher Spinoza wohl am hoffnungsvollsten in die Zukunft blickte und am längsten besuchsweise in Amsterdam verweilt hat, im Hinblick auf jenen Heirathsgedanken für die günstigste halten: es war der Mai des Jahres 1663, vor der Veröffentlichung seiner ersten Schrift.[2] In seinen Briefen findet sich nirgends der Name Franz van den Ende.

Das Glück der Liebe, wenn Spinoza jemals leidenschaftlich davon ergriffen war, ist ein flüchtiger Traum gewesen, dem bald die Entsagung für immer folgte, welche für das Gemüth dieses Mannes kein schweres Schicksal, sondern die ihm gemäße und dauernde Grundstimmung war. In seinem Herzen hatten die Leidenschaften keine stürmische und niederschlagende Herrschaft. Man darf sich die Liebe und Entsagung Spinozas nicht sentimental und schwermüthig vorstellen; dieser Kopf ist zu hell, um sich von glücklichen Empfindungen täuschen und von traurigen drücken zu lassen; sie passen so wenig für ihn, als er für einen Roman. Um aus dem Leben Spinozas eine empfindsame Herzensgeschichte zu machen, muß man seinen Kopf vergessen und auf die Darstellung dieser seiner eigentlichen Charakterhöhe Verzicht leisten.

---

[1] Ep. IV und IX (Oldenburg). Ep. XXXVIII (Blyenbergh). — [2] Ep. IX.

II. Der Bruch mit dem Judenthum.

1. Innere Conflicte.

Wir haben von Spinoza keine Selbstbekenntnisse, die uns die Kämpfe schildern, welche er als jüdischer Theologe in sich erlebt hat, bevor er zu der Entscheidung kam, welche jede innerliche Geistesgemeinschaft zwischen ihm und der Synagoge aufhob. Er suchte Licht und fand Dunkel; er wollte Wahrheit und Erkenntniß, und je reifer er wurde, um so deutlicher mußte er sehen, wie die jüdische Schriftgelehrsamkeit auf ganz anderen als wissenschaftlichen Grundlagen ruhte, wie das mosaische Gesetzessystem vielmehr nationale und politische als wahrhaft religiöse Zwecke im Sinn hatte, wie endlich die kabbalistischen Bücher in der Erklärung der Schrift und in der Erkenntniß der Natur der Dinge von jeder Art gründlicher und klarer Einsicht auf das Weiteste entfernt waren.

Er hatte in den Schriften des alten Testaments eine solche Reihe von Widersprüchen erkannt, einen solchen Mangel an Zusammenhang und Uebereinstimmung gefunden, daß in seinen Augen das Ansehen, welches der jüdische Glaube jenen Urkunden zuschreibt, nothwendig erschüttert wurde. Diese Ueberzeugungen hatten sich in ihm allmählich und ruhig befestigt; sie waren entwickelt, als er den Rabbinenberuf noch vor sich sah, denn er bemerkt in dem neunten Capitel seines theologisch-politischen Tractats, wo er von der Entstehung und Composition der alttestamentlichen Geschichtsbücher handelt: „Ich schreibe hier nichts, was ich nicht längst und lange bedacht habe, und obwohl ich von Kindheit an mit den gewöhnlichen Ansichten über die Schrift erfüllt worden bin, so konnte ich sie doch zuletzt nicht mehr gelten lassen".

Er spottet der Leute, welche alle biblischen Schriften für unverfälscht durch Gottes wunderbare Fürsorge halten und in ihren Sternchen und Häkchen die tiefsten Geheimnisse suchen. „Ich habe noch außerdem einige kabbalistische Schwätzer gelesen und kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nie genug wundern können." Die Stelle bezeugt, wie Spinoza über die Kabbalisten dachte, deren Schriftdeutung mit ihren speculativen Lehren so genau zusammenhängt, daß der Philosoph unmöglich jene für Geschwätz und diese für Weisheit gehalten haben kann. Wir wollen damit die Versuche zurückweisen, welche man schon früh und neuerdings wiederholt gemacht hat,

den von der Synagoge verstoßenen Spinoza durch die Hinterthüre der Kabbala wieder unter die Juden zu bringen.

2. Ausborchung und Verhör.

Sein Uebergang aus der jüdischen Theologie zur freien, in dem Studium der Werke Descartes' geschulten Philosophie war durch eine Katastrophe bezeichnet, welche seinen stillen Lebensgang gewaltsam unterbrach. Er gerieth mit der Synagoge in Zwiespalt und wurde zuletzt als ein Abtrünniger feierlich ausgestoßen. Ueber die einzelnen Vorgänge, welche der letzten und äußersten Maßregel vorausgingen, sind wir nicht mit historischer Sicherheit unterrichtet. Es scheint, daß die Synagoge den offenkundigen Bruch vermeiden wollte, und daß auch Spinoza von sich aus nichts that, um eine solche Katastrophe herauszufordern, so wenig er dieselbe fürchtete; es lag nicht in seiner Natur, gewaltsame Scenen herbeizuführen, noch weniger aber vermochte sein Charakter ein anderer zu scheinen, als er war, denn jede Art der Heuchelei war ihm unmöglich.

Nachdem er die Glaubensgemeinschaft mit der Synagoge innerlich aufgegeben, konnte er dieselbe nicht mehr mit dem früheren Eifer äußerlich bethätigen, er wurde daher zurückhaltender mit seiner Theilnahme am Cultus. Diese stille Absonderung war das erste Zeichen seiner veränderten Gesinnung; doch erschien er in den Augen der Synagoge zu bedeutend und als ein Gegenstand zu gewichtiger Hoffnungen, als daß jene Absonderung nicht hätte bedenklich auffallen sollen. Man sah ihn mit Christen, besonders mit Arminianern und Mennoniten verkehren, die sich selbst von der öffentlichen Kirche getrennt hielten; er lebte in der Mitte eines kleinen Kreises jüdischer Altersgenossen, auf die er einen lehrenden Einfluß ausübte. Der öffentliche Abfall eines solchen Mannes konnte dem Judenthum in Amsterdam ebenso nachtheilig werden als seine ungehinderte Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde. Unterdessen pries der Rabbi Morteira seinen Scharfsinn wie seine Bescheidenheit und sprach von ihm als einer künftigen Säule der Synagoge.

Zwei junge, mißgünstig gesinnte Männer, die als seine Mitschüler bezeichnet werden, drängten sich unter dem Scheine der Freundschaft und Wißbegierde an ihn heran, um ihn auszuhorchen; sie trugen ihm ihre Bedenken über einige wichtige Lehrpunkte in Ansehung Gottes, der Engel und der menschlichen Seele vor und wünschten von ihm zu hören:

ob Gott körperlich, die Engel wirkliche Wesen und die Seele unsterblich sei?

Spinoza wollte das Gespräch vermeiden und antwortete: „Ihr habt ja Mosen und die Propheten!" Da sie aber nicht abließen und mit der Miene des Eifers nach Wahrheit ihn weiter bestürmten, so erklärte sich Spinoza freimüthig und zeigte, wie man nach der Bibel Gott wohl als körperliches Wesen, die Engel als Phantome, die Seele als bloßes Lebensprincip ansehen dürfe. Damit brach er das Gespräch ab und blieb jedem weiteren Versuch, ihn auszuholen, verschlossen.

Jetzt kamen schlimme Gerüchte über seine Gesinnungen in Umlauf: der Rabbi Morteira sei verblendet, wenn er ihn für einen künftigen Pfeiler der Synagoge halte, vielmehr habe man von ihm nur Zerstörung zu fürchten, er sei ein Verächter des Gesetzes und des heiligen Volks; das mosaische Gesetz gründe sich nach seiner Meinung nur auf politische Zwecke, nicht auf Erkenntniß Gottes und der Natur, das jüdische Volk in der Einbildung, das auserwählte zu sein, lebe in abergläubischem Wahn.

Er wurde vor die Schranken der Synagoge gefordert und verhört, die falschen Freunde erschienen als Zeugen und beschuldigten ihn der Gesetzesverachtung, der Verhöhnung des jüdischen Volksglaubens und ketzerischer Ansichten über Gott, die Engel und die menschliche Seele, wobei sie sich auf seine Aeußerungen in jenem Gespräche beriefen. Spinoza blieb den Androhungen und Zornesausbrüchen der Richter gegenüber kalt: er bemitleide ihre Grimassen und fordere statt der gemachten Zeugenaussagen positive, unwidersprechliche Beweise.

Der Rabbi Morteira, von dem Vorgange unterrichtet, sei nach der Synagoge geeilt und habe nach vergeblichen Versuchen, ihn zu bekehren und zum Widerruf zu bewegen, seinen Lieblingsschüler mit Verwünschungen und Drohungen überschüttet; dieser aber sei unbewegt geblieben und habe den Morteira aufgefordert, seine Drohungen wahr zu machen: er habe von ihm hebräisch gelernt, der Rabbi möge an ihm lernen, wie man excommunicirt. Bei diesen Worten habe jener seinen ganzen Zorn gegen Spinoza ausgespieen, die Verhandlung abgebrochen und mit dem Bannstrahl gedroht, doch habe er nicht an die Festigkeit seines Schülers geglaubt. So erzählt Lucas die Scene und nach ihm Boulainvilliers.[1]

[1] La vie de Spinoza. pg. 9—12. Réfut. pg. 11—15.

Offenbar sind die einzelnen Züge nach dem Geschmack eines Biographen dramatisirt und erfunden, dem die Wuth der Glaubensrichter überaus lächerlich und ihr gegenüber das Verhalten des Angeklagten so erschien, wie in gleicher Lage der Biograph selbst sich benommen haben würde oder möchte. Man darf erwarten, daß Spinoza in jenem Glaubensverhör sich entschieden und furchtlos erklärt hat, aber nicht mit jenem schülerhaften, frechen und ungesalzenen Trotz, der ihm namentlich gegen Morteira in den Mund gelegt wird. Sicher ist die Thatsache des Verhörs und der Zeugenaussagen.

3. Die Bestechung, das Attentat und der Bannfluch.

Die Bekehrungsversuche und Drohungen schlugen fehl. Man griff zu einem andern Mittel, um ihn, wenn nicht dem Glauben, doch wenigstens dem Namen des Judenthums zu erhalten und alles Aufsehen zu vermeiden. Die Rabbiner boten ihm einen Jahrgehalt von tausend Gulden, wenn er Jude bleiben und die Synagoge bisweilen besuchen wolle. Diese Thatsache steht fest. Spinoza selbst hat sie wiederholt dem Maler van der Spijck erzählt, von dem sie Colerus gehört; der Philosoph habe hinzugefügt, daß er jene Anerbietungen, auch wenn sie zehnmal größer gewesen, nie würde angenommen haben, denn er wäre kein Heuchler und suchte nicht Geld, sondern Wahrheit.

Da nun Spinoza auf keine Art zu gewinnen war, so verbreitete sich unter seinen gläubigen Stammesgenossen mehr und mehr die Meinung, daß er ein der portugiesischen Judengemeinde in Amsterdam schädliches Individuum sei, und ein Fanatiker hielt es für nützlich, ihn aus dem Wege zu räumen. Nach Bayle's Bericht soll ihn eines Abends beim Ausgange aus dem Theater ein Jude angefallen und mit einem Messerstich im Gesicht verwundet haben. Spinoza selbst hat die Begebenheit seinem Hausgenossen anders erzählt, und so hat sie Colerus von dem letzteren vernommen. Eines Abends beim Austritt aus der alten portugiesischen Synagoge habe er bemerkt, daß sich jemand mit einem Dolch in der Hand an ihn herandränge, er sei nun auf seiner Hut gewesen und dem Stoß ausgewichen, der nur sein Kleid durchbohrt habe. Zum Andenken an dieses Attentat habe er den durchlöcherten Rock aufbewahrt. Die so beglaubigte Thatsache ist nicht zu bezweifeln und erklärt sich aus der Lage der Dinge. (Nur möchte man fragen: wie kam Spinoza dazu, mitten in dem schon

ausgebrochenen Conflict noch die Synagoge zu besuchen? Vielleicht haben die Berichterstatter, van der Spijck oder Colerus, die Sache mißverstanden, und die Scene ist nur in der Nähe der Synagoge und der Wohnung Spinozas vorgefallen.) Nach dem Mordversuch konnte er sich in Amsterdam nicht mehr für sicher halten, und es ist wahrscheinlich, daß er schon damals eine Zuflucht außerhalb der Stadt gesucht hat.

Jetzt blieb der Synagoge, um seiner loszuwerden, kein anderes Mittel übrig als die Ausstoßung aus der Gemeinde. Es giebt zwei Grade des jüdischen Kirchenbannes: Niddui und Cherem (Schamatta): jener besteht in der Ausschließung für gewisse Zeit (dreißig Tage) und erwartet Rückkehr und Reue, dieser dagegen ist der förmliche Bannfluch und besteht in der moralischen Vertilgung. Spinoza war auf Grund mündlicher Aeußerungen der Gesetzesverachtung angeklagt. Die Rabbiner beschlossen, den großen Bann (Cherem) über ihn zu verhängen, nachdem wahrscheinlich der kleinere vorangegangen und erfolglos geblieben; dieser Beschluß wurde durch den Vorstand der Gemeinde ausgeführt und feierlich in der alten portugiesischen Synagoge verkündet.[1] Colerus erzählt, daß es der Rabbi Isaak Aboab war, welcher den Fluch ausgesprochen, doch habe er Näheres nicht ermitteln können, und es sei ihm nicht gelungen, von den Söhnen Aboabs die Urkunde zu erhalten; sie gaben vor, daß sie unter den Papieren des Vaters das Schriftstück nicht hätten auffinden können, aber es war klar, daß sie es nicht mittheilen wollten.

Erst in jüngster Zeit ist durch van Vlotens Bemühung das merkwürdige Document aus dem jüdischen Gemeindearchiv ans Licht gezogen worden. Es war Donnerstag den 27. Juli 1656, als in der Synagoge von Amsterdam vor versammelter Gemeinde dieser Bannfluch über Spinoza verhängt wurde: „Die Herrn des Vorstandes thun euch zu wissen, daß sie, längst kundig der schlimmen Gesinnungen und Handlungen des Baruch de Espinosa, durch verschiedene Mittel und auch durch Versprechungen bemüht waren, ihn von seinen bösen Wegen abzulenken. Da sie aber nichts ausrichten konnten, im Gegentheil täg-

[1] Diese Synagoge steht nicht mehr. (S. ob. S. 107 flgd.) Wenn V. Cousin erzählt, daß er im Jahre 1836 einem Gottesdienst in der heutigen beigewohnt und während desselben nur an Spinoza habe denken können, so durfte er sich an diesem Orte nicht die Scene des Bannfluchs vorstellen. (Fragm. phil. 4. Ed. T. III. pg. 57—60.)

lich immer neue Kenntniß von seinen durch That und Wort bekundeten entsetzlichen Irrlehren und Freveln erhielten und dafür viele glaubwürdige Zeugen hatten, welche in Gegenwart des genannten Espinosa ihr Zeugniß ablegten und ihn überführten, so haben sie dies alles vor den Herrn Rabbinern geprüft und mit deren Zustimmung die Ausstoßung des genannten Espinosa aus dem Volke Israel beschlossen und belegen ihn mit folgendem Bann (Cherem). Nach dem Urtheile der Engel und dem Beschlusse der Heiligen bannen, verstoßen, verwünschen und verfluchen wir den Baruch de Espinosa mit der Zustimmung Gottes und dieser heiligen Gemeinde im Angesichte der heiligen Bücher der Thora und der sechshundert dreizehn Vorschriften, die darin geschrieben sind: mit dem Banne, womit Josua Jericho gebannt, mit dem Fluche, womit Elisa die Knaben verflucht hat, mit allen Verwünschungen, die im Gesetze geschrieben stehen. Er sei verflucht bei Tag und sei verflucht bei Nacht! Er sei verflucht, wenn er schläft, und sei verflucht, wenn er aufsteht! Er sei verflucht bei seinem Ausgang und sei verflucht bei seinem Eingang! Der Herr wolle ihm nie verzeihen! Er wird seinen Grimm und Eifer gegen diesen Menschen lodern lassen, der mit allen Flüchen beladen ist, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind. Er wird seinen Namen unter dem Himmel vertilgen und ihn zu seinem Unheil von allen Stämmen Israels trennen mit allen Flüchen des Firmaments, die im Buch des Gesetzes stehen. Ihr aber, die ihr an Gott eurem Herrn festhaltet, möget alle leben und gedeihen! Hütet euch, daß niemand ihn mündlich oder schriftlich anrede, niemand ihm eine Gunst erweise, niemand mit ihm unter einem Dach, niemand vier Ellen weit von ihm verweile, niemand eine Schrift lese, die er gemacht oder geschrieben!"

Spinoza hatte sich nach dem Mordanfall und vor dem Bannfluch wahrscheinlich schon aus Amsterdam entfernt und empfing das Urtheil der Synagoge schriftlich, er erwiederte dasselbe durch einen Protest in spanischer Sprache, welcher leider verloren ist, und ließ im Uebrigen die Sache, wie sie lag. Er war in seine Gedanken vertieft und bekümmerte sich wenig um die Bannflüche eines Glaubens, welcher ihm werthlos geworden. Was galten ihm noch die Rabbiner gegen Descartes? In ihm hatte er den Lehrer gefunden, den sein Geist und Wahrheitssinn bedurfte. Er hörte jetzt auf Jude zu sein und vertauschte den Namen Baruch mit dem gleichbedeutenden Benedictus. So nennt er sich in seinen Briefen und Schriften.

Nach Lucas' Erzählung habe er persönlich die Botschaft des Bannfluchs empfangen und dem Ueberbringer geantwortet: „Man zwingt mich zu einem Schritt, den ich selbst nur aus Scheu vor dem öffentlichen Aergerniß vermieden habe; jetzt ergreife ich den mir geöffneten Weg mit Freuden und habe den Trost, daß ich reiner von dannen gehe, als einst die Juden aus Aegypten, denn ich nehme von niemand etwas mit und bin mir keiner Schuld bewußt".[1] So viel ist gewiß, daß er mit dem Schicksal, welches seine Stammesgenossen ihm bereitet hatten, zufrieden und einverstanden war.

Ueber die Erlebnisse Spinozas nach dem Bannfluch sind die Angaben unserer Biographen nicht übereinstimmend; nach Colerus hatte er Amsterdam verlassen; nach Lucas und Boulainvilliers soll er sich hier noch einige Zeit aufgehalten und in dem Hause des Fr. van den Ende die erste Zuflucht gefunden haben, aber die Rabbiner, insbesondere Morteira, hätten den gefährlichen Apostaten nicht in derselben Stadt dulden wollen und es mit dem Beistande der reformirten Geistlichkeit bei der Obrigkeit dahin gebracht, daß Spinoza für einige Monate aus der Stadt verbannt wurde. Der Wunsch, ihn von dem Verkehr mit seinen jüdischen Freunden und darum von Amsterdam entfernt zu halten, war von seiten der Rabbiner natürlich; es lag in ihrem Interesse, die polizeiliche Ausweisung zu betreiben, auch wenn Spinoza sich nicht mehr in der Stadt selbst, sondern nur in deren Nähe aufhielt. Einige Gründe machen es wahrscheinlich, daß eine solche Maßregel wirklich stattgefunden hat; auch Uriel da Costa wurde bei der Obrigkeit verklagt und von dieser bestraft; wir erfahren, daß später (nicht lange nach der Ausstoßung Spinozas) den Juden in Amsterdam der Bannfluch untersagt wurde, um die bürgerlichen Nachtheile, welche der kirchlichen Excommunication zu folgen pflegten und der Stadt unbequem waren, zu verhüten[2]; endlich erscheint jene Rechtfertigungsschrift Spinozas erst dann vollkommen begründet, wenn sich auch die politische Behörde in seine Sache eingemischt hatte. „Man weiß", sagt Bayle, „daß in der Apologie, welche Spinoza damals in spanischer Sprache verfaßt hat, vieles enthalten war, was später im theologisch-politischen Tractat veröffentlicht wurde." Nun war es die Absicht des letzteren nachzuweisen, daß den religiösen Meinungen politische Freiheit gebühre

[1] La vie de Spinosa. pg. 12—13. — [2] Graetz: Gesch. d. Juden. Bd. X. Noten. S. X.

und der Staat ungerecht und zweckwidrig handle, wenn er diese Freiheit nicht anerkenne, sein Interesse dem der Kirche unterordne und ihre Herrschaft über die Ketzer unterstütze. War in der Apologie dieser Grundgedanke enthalten, so erscheint die Schrift dadurch veranlaßt, daß Spinoza in Folge seiner Ausstoßung aus der Gemeinde der Juden einen politischen Nachtheil erlitten hatte und sich mehr dem Staat als der Synagoge gegenüber vertheidigen wollte.

Dagegen ist gewiß nicht richtig, daß er zur Zeit der Katastrophe, sei es während seiner Absonderung oder gar nach dem Bannfluch, erst mit Fr. van den Ende in nähere Verbindung getreten sei und jetzt erst, von christlichen Freunden dazu angetrieben, seine lateinischen Studien begonnen habe. Um diese zu vollenden, wäre der Zeitraum, welchen er in Amsterdam noch bleiben konnte, viel zu kurz. Die Nachrichten, welche Lucas über den ferneren Lebensgang des Philosophen giebt und Boulainvilliers ganz unkritisch mit denen des Colerus vermischt, sind unsicher und in wichtigen Punkten nachweislich falsch. Wir betrachten den Bannfluch als epochemachend in der äußeren Lebensgeschichte des Philosophen, und nachdem wir über den Zeitpunkt desselben unterrichtet sind, folgen wir der Erzählung des Colerus, welche aber nach den Briefen Spinozas auch mehr als einer Berichtigung bedarf.

III. Die Periode der Einsamkeit und der Werke.

1. Unabhängigkeit und Lebenserwerb.

Die Mittel waren erschöpft, welche seine Feinde aufzubieten vermocht: sie hatten nach einander versucht die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung. Nie ist ein selbständiges Leben schwerer erkämpft, nie reiner und stiller geführt worden als hier, wo ein Mensch mit seinen Eltern, seinem Volk und dem gewöhnlichen Glücke des Lebens brechen mußte, um seinen Gedanken leben zu können, und diese Schicksale so hinnimmt und erträgt, daß seine Gemüthsruhe nicht darunter leidet. Die ererbte Religion hat ihn verworfen und er sie, einem andern Glauben tritt er nicht bei, keiner der in der Welt geltenden Religionen gehört er mehr an, auch nicht äußerlich, dem Scheine nach, denn er verschmäht den Schein, er hat die Grundlagen verlassen, auf denen die menschlichen Gemeinschaften ruhen: er ist unabhängig und einsam. Diese Unabhängigkeit und Einsamkeit hat er sich bis zum letzten Athemzuge gewahrt, nach-

dem er sie dem Schicksale mit unbeugsamer Beharrlichkeit abgerungen, sie waren sein einziges und höchstes Gut, die Lebensform, worin er sich wohl fühlte.

Um frei zu sein und ohne fremde Hülfe existiren zu können, mußte er selbst seinen Lebensunterhalt verdienen. Eine weise Vorschrift des Talmud macht den jüdischen Gelehrten zur Pflicht, neben ihrer Wissenschaft ein Handwerk oder eine mechanische Kunst zu erlernen, in deren Ausübung sie sich von der Geistesanstrengung im Lesen und Erforschen der Schrift erholen sollen. Da der Geist nicht fortwährend thätig sein könne, so erschien gerade für die Talmudisten eine solche Nebenbeschäftigung nützlich und wohlthuend, damit in ihrem Leben der Müssiggang, diese Quelle übler Gewohnheiten, keinen Raum finde. Zu diesem Zweck hatte nun freilich Spinoza nicht nöthig, die Vorschrift des Talmud zu erfüllen. Aber er brauchte neben der Philosophie, die sein alleiniger Beruf war, ein Geschäft, welches ihn ernährte, und er wußte dasselbe mit seinen mathematischen und physikalischen Studien zu verbinden: er erlernte noch in Amsterdam die Kunst optische Gläser zu schleifen, womit sich auch Descartes, wie wir wissen, eifrig beschäftigt hatte, und er soll, wie Colerus versichert, ein so geschickter Optikus gewesen sein, daß seine Gläser viel gesucht und noch aus seinem Nachlaß eine Menge derselben zu guten Preisen verkauft wurden.

Daneben war er Dilettant in der Zeichenkunst und versuchte sich gern im Porträt, natürlich nicht, um ein Geschäft daraus zu machen. Colerus selbst hat ein Heft solcher Zeichnungen in der Hand gehabt, ein Album, worin Spinoza Personen seiner Bekanntschaft und unter anderen sich selbst in der Gestalt des Masaniello abgebildet hatte. Wenigstens versicherte van der Spijck, daß die Züge dieses Bildes denen Spinozas ähnlich waren. Ich vermuthe, daß er die Zeichenkunst früh gelernt und jene Skizze in einer Zeit gemacht haben mag, wo die Geschichte des neapolitanischen Fischers im Munde der Leute war.

2. Die Freunde in Amsterdam.

Die wenigen Freunde, mit denen er in Amsterdam in vertrautem Umgange gelebt, waren theils gleichgesinnte Altersgenossen, praktische Mediciner, die seine naturwissenschaftlichen Interessen theilten und sich gern seinem geistigen Einfluß hingaben, theils abgesonderte Christen, wie Arminianer und Mennoniten. Am nächsten stand ihm

der Arzt Ludwig Meyer (der Mitherausgeber der nachgelassenen Werke), der sich auch durch eigene Schriften einen litterarischen Namen erworben hat und uns als ein Mann von kurzem gedrungenen Körperbau und stark satyrischer Gemüthsart geschildert wird[1], dann Simon de Vries, einer der treusten enthusiastischen Verehrer des Philosophen. In diesen Freundeskreis gehören auch Johann Bresser (?) und Schaller (Schuller), beide ebenfalls mit der praktischen Medicin beschäftigt. Jünger als die genannten war Albert Burgh, der eine Zeit lang den Umgang des Philosophen gesucht und später, nachdem er in Italien zur römischen Kirche übergetreten, mit der ungeschicktesten Dreistigkeit einen Bekehrungsversuch an Spinoza gewagt hat.

Mit jenen Jugendfreunden in Amsterdam, deren wichtigste wir genannt haben, und denen sich noch einige andere zugesellt haben mögen, die wir nicht näher kennen, blieb Spinoza stets verbunden und unterhielt mit ihnen auch in der Ferne den geistigen Verkehr. Hier hatte er seine Zuhörerschaft. Dieser kleine Kreis bildete eine Art Spinoza-Collegium, dem der Philosoph die ersten handschriftlichen Entwürfe seiner Lehre mittheilte, hier wurden diese Schriften gemeinsam gelesen, studirt und erklärt; bei schwierigen und dunkeln Stellen, welche man sich nicht aufzulösen wußte, legte man dem Philosophen Fragen und Bedenken vor und empfing dessen briefliche Belehrungen.

Unter den mennonitischen Freunden in Amsterdam sind vor allen zu nennen: Jarrigh Jellis (Jarig Jelles), der früher Gewürzhändler war, dann sein Geschäft aufgab und sich ganz dem contemplativen Leben widmete, er hat später als Mitherausgeber die nachgelassenen Werke Spinozas veröffentlicht; dann der Buchhändler Jan Rieuwertz, der die Schriften des Philosophen mit Ausnahme des theologisch-politischen Tractats als Verleger herausgab; ein dritter dieser mennonitischen Freunde, der uns nur aus einem Briefe Spinozas bekannt ist, war Peter Balling.[2]

Die Arminianer, in den Niederlanden kirchlich unterdrückt, zuerst durch die Synode von Dordrecht ausgestoßen, später geduldet, lebten als die Stillen im Lande. Ihre theologischen und kirchlichen Gegner waren auch die Feinde Descartes' und seiner Schule; eine zweite Synode von Dordrecht hatte die Lehre Descartes' in demselben Jahre

[1] Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. XIV. S. 117. Aanteek. 1. — [2] Ueber die Amsterdamer Freunde zu vgl. Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. IV. pg. 29. VII. pg. 52. — Ueber Bresser s. unten Cap. VI.

verdammt, als die Juden den Bann über Spinoza aussprachen. Sie lebten ohne kirchliches Lehramt und ohne Dogmenzwang, nach der Richtschnur christlicher Sittenstrenge, und hießen nach ihren religiösen Zusammenkünften und Betstunden (collegia) „Collegianten (Collectanten)", auch Rijnsburger nach dem Ort, wo sie ihren Hauptsitz hatten. Unter den übrigen christlichen Secten fanden sie in einem Theil der Mennoniten, welche in den befreiten Niederlanden von jeher geduldet waren, ihre nächste religiöse Verwandtschaft; daher vereinigten sich die Collegianten mit den milder und freier (arminianisch) denkenden Taufgesinnten. Mit der religiösen Denkart dieser Leute, die ein stilles, friedfertiges und sittenreines Leben führten, sympathisirte Spinoza und fühlte sich wohl in ihrer Mitte, es waren die einzigen Gemeinden, wo der Fluch seiner früheren Glaubensgenossen keinen Wiederhall fand. In dem Kreise der Collegianten sind einige ungedruckte Schriften des Philosophen, auch handschriftliche Briefe aufbewahrt und in ihrem früheren Waisenhause zu Amsterdam («de Oranjeappel») erst jüngst entdeckt worden.[1]

3. Das Landhaus und der Aufenthalt in Rijnsburg (1656–1663).

Es war einer dieser stillen Gemeinde, der in seinem abgelegenen Landhause an der Straße zwischen Amsterdam und Ouwerkerk dem verfolgten und durch meuchlerischen Angriff bedrohten Juden die erste Zuflucht bot. Hier blieb Spinoza während der nächsten vier Jahre (1656—1660) und folgte dann seinem Gastfreunde nach Rijnsburg (bei Leyden) in die Mitte der Collegianten.

Da Heinrich Oldenburg ihn während der ersten Hälfte des Jahres 1661 hier besucht hat, so wird die Uebersiedelung wohl gegen Ende 1660 oder im Anfang des folgendes Jahres stattgefunden haben. In einer engen Straße, die noch heute im Munde der Leute „Spinozagäßchen (Spinozalaantjen)" heißt, wohnte der Philosoph in einem niedrigen unscheinbaren Häuschen[2] und blieb in Rijnsburg zwei Jahre oder etwas darüber, bis er im April 1663 nach Voorburg beim Haag zog und unmittelbar nachher eine längere Reise nach Amsterdam antrat.[3]

[1] S. vor. Cap. S. 115. — [2] Das Häuschen zeigt auf einer Steintafel folgende Verse aus Kamphuysen's Morgenstunden als Inschrift: «Ach waren alle Menschen wijs En wilden daarbij wel Dan was de Aarde een Paradijs Nu is ze naar een Hel. Anno 1667». (Ach wären alle Menschen weis', Das Herz auf rechter Stell', Dann wär' die Erd' ein Paradeis, Nun ist sie eine Höll'.) — [3] Hier haben sich bei den Biographen mancherlei Irrthümer eingeschlichen. Lucas weiß nichts von dem jahre-

Es ist daher, wie aus der unten stehenden Erörterung hervorgeht, über den Zeitpunkt, bis zu welchem Spinozas Aufenthalt in Rijnsburg

langen Aufenthalt des Philosophen in dem Landhaus zwischen Amsterdam und Ouwerkerk, er läßt ihn nach dem Bannfluch zu van den Ende und dann von Amsterdam gleich nach Rijnsburg gehen, wo er zwei Jahre bleibt. Colerus dagegen berichtet, daß er erst Anfang des Jahres 1664 seinen Aufenthalt in Rijnsburg genommen, hier den Winter zugebracht und sich dann sofort nach Voorburg begeben habe, von wo er (den 20. Juli 1664), den Brief an Peter Balling geschrieben. Daß Spinoza erst im Jahre 1664 Rijnsburg verlassen habe, gilt auch bei den heutigen Biographen als eine unbezweifelte Thatsache. Indessen ist die Angabe falsch. Er schreibt den 20. April 1663 von Rijnsburg an Ludwig Meyer: „Die Zeit meines Umzugs naht eilig heran (tempus migrandi festinanter accedit)".* Und im Juli desselben Jahres an Oldenburg: „Nachdem ich im Monat April meinen Hausrath hierher gebracht hatte, reiste ich nach Amsterdam (quum mense Aprili meam supellectilem huc transtuli, Amsteldamum profectus sum)".** Einer der jüngsten Herausgeber der Werke datirt diesen Brief: „Rijnsburg im Mai oder Juni 1663" und sagt in der Inhaltsangabe: „Uebersiedelung nach Rijnsburg". Das Datum der Zeit ist falsch, denn in der Antwort Oldenburgs heißt es: „Ich habe den Brief vom 17./27. Juli erhalten". Das Datum des Orts ist auch falsch. Bruder erklärt in seiner Anmerkung: „Da Spinoza von 1661—1664 in Rijnsburg blieb, so darf das briefliche «huc transtuli» nicht von einem Wechsel des Wohnorts gelten".***

Wovon sollen die Worte denn gelten? Ist etwa kein Umzug gemeint, wenn Spinoza einige Zeit vorher an Meyer schreibt: „Die Zeit meines Umzugs naht eilig heran?" Nach Kirchmann soll zwar diesen Worten gemäß der Wechsel des Wohnorts beabsichtigt, aber nicht bewerkstelligt worden sein; doch schreibt Spinoza einige Zeit später an Oldenburg: „Ich bin umgezogen". Auch van Vloten ist so fest überzeugt, daß Spinoza bis in das Jahr 1664 in Rijnsburg geblieben sein müsse, daß er das Datum des Briefes an Meyer (20. April 1663) für „offenbar unrichtig" erklärt und die Jahreszahl 1664 fordert.† So viel Verwirrung in einer so einfachen und handgreiflichen Sache! Spinoza hat, wie aus seinen Briefen an Meyer und Oldenburg hervorgeht, seine Uebersiedelung von Rijnsburg nach Voorburg gegen Ende April 1663 ausgeführt.

Es giebt dafür noch einen dritten Beweis, den man ganz übersehen hat. Spinoza reiste nach jener Uebersiedelung nach Amsterdam, um dort die Herausgabe seiner Darstellung der Principienlehre Descartes' vorzubereiten, und kehrte dann in seinen Wohnort zurück. Meyer schreibt die Vorrede und schickt sie dem Philosophen, der sie mit seinen Randbemerkungen zurücksendet. Diese Antwort Spinozas ist erhalten, durch Cousin aufgefunden und im Jahre 1847 veröffentlicht worden. Es ist zu verwundern, daß sowohl van Vloten als die jüngsten Herausgeber und Uebersetzer der Briefe, wie Ginsberg und Kirchmann, dieses Schriftstück gar nicht gekannt haben. Der Brief ist datirt: „Voorburg, den 3. August 1663".††

* Ep. XXIX. — ** Ep. IX. — *** B. de Spinoza opera. Ed. C. H. Bruder. Vol. II. Ep. IX. pg. 168. — † Vloten: B. de Spinoza. VII. S. 51. Aanteek. 1. — †† V. Cousin: Fragm. philos. IV. Ed. T. III. pg. 60—62.

gereicht hat, kein Zweifel. Hier entstand die erste methodisch geformte Ausarbeitung seines Systems, die den Freunden in Amsterdam mitgetheilt wurde. In einem Briefe vom 24. Febr. 1663, der uns erst jetzt vollständig vorliegt, schreibt Simon de Vries: „Unser Collegium ist in folgender Weise eingerichtet. Ein jeder, wie ihn die Reihe trifft, liest und erklärt seiner Auffassung gemäß deine Sätze und wiederholt dann sämmtliche Beweise nach der von dir festgestellten Ordnung. Wenn nun die gegebene Erklärung einen oder den andern nicht befriedigt, so werden die Bedenken niedergeschrieben und dir brieflich vorgelegt, damit du uns aufklärst und wir unter deiner Leitung die Wahrheit gegen allen religiösen und christlichen Aberglauben vertheidigen und dem Angriffe der ganzen Welt Trotz bieten können." „Ich sage dir für deine, mir von P. Balling mitgetheilten Aufzeichnungen den besten Dank, sie haben mir große Freude gemacht, namentlich das Scholion zum 19. Lehrsatz."[1]

In derselben Zeit entstand die Schrift, welche die einzige sein sollte, welche der Philosoph bei seinen Lebzeiten unter seinem Namen veröffentlichen ließ. Ein junger Mann hatte seinen Unterricht nachgesucht, und da Spinoza denselben nicht für reif genug hielt, um ihn in die eigene Lehre einzuführen, nahm er die naturphilosophischen Principien Descartes' zum Gegenstande der Unterweisung und faßte sie in kurze Dictate. Es war der zweite und der Anfang des dritten Theils der cartesianischen Principien. Als er nun gegen Ende April 1663 nach Amsterdam kam und das Heft seinen dortigen Freunden mittheilte, drangen diese in ihn, daß er auch den ersten Theil der Principien in derselben Weise darstellen und das Ganze als ein Lehrbuch der cartesianischen Philosophie herausgeben möge. Spinoza ließ sich gern dazu bewegen und schrieb während seines Aufenthalts in Amsterdam den ergänzenden Theil binnen zwei Wochen (Mai 1663). Bekanntlich war Descartes von den Verfassern der zweiten Einwürfe gebeten worden, den Inhalt seiner Meditationen nach mathematischer Methode darzustellen; er hatte in seiner Erwiederung diese Bitte erfüllt, indem er einen kurzen Abriß seiner Lehre in geometrischer Form gab Diesem Vorbilde folgte Spinoza in seiner Darstellung der Principien Descartes' und fügte einen erläuternden Anhang „Metaphysische Ge-

[1] Vloten: Ad B. de Spinoza opera, quae supersunt omnia, Supplementum (1862). pg. 295—296.

danken" hinzu. Vorrede und Herausgabe übernahm Ludwig Meyer. Das Werk erschien im Herbst 1663.[1]

Spinoza selbst war demnach nicht Cartesianer, als er seinen damaligen Schüler in der cartesianischen Lehre unterrichtete und die Darstellung derselben schrieb. Er wollte auch nicht nach außen als Anhänger Descartes' erscheinen, zugleich aber seine Abweichungen in der Schrift selbst nicht hervortreten lassen; darum sollte sein Freund die Herausgabe übernehmen und in der Vorrede erklären, daß der Verfasser nicht seine eigene Lehre vortrage und mit der vorgetragenen keineswegs in allen Punkten übereinstimme. Gewisse Stellen wurden von dem Herausgeber ausdrücklich als solche bezeichnet, in welchen der tiefer blickende Leser die Abweichungen entdecken könne. Die Hauptdifferenz, auf welche wir später zurückkommen werden, lag in der Lehre vom Willen und von der Natur des menschlichen Geistes.

Als ihm Meyer den Entwurf der Vorrede mittheilte, hatte Spinoza zwei Punkte zu erinnern. Er wollte ausdrücklich erwähnt wissen, daß er den ersten Theil binnen zwei Wochen geschrieben, um dadurch gewisse Mängel der Darstellung zu entschuldigen; dann sollte hervorgehoben werden, daß er, um seinen eigenen Gang zu befolgen und die Zahl der Grundsätze nicht zu vermehren, vieles anders als Descartes bewiesen und vieles, was jener unbewiesen oder ganz außer Acht gelassen, begründet und hinzugefügt habe. Mit besonderer Dringlichkeit die seine Denkart charakterisirt, wünscht Spinoza einen Zug der Vorrede getilgt zu sehen. Meyer hatte am Ende derselben nach seiner satyrischen Art gegen einen unbedeutenden, uns unbekannten Gegner polemisirt; nun beschwört Spinoza den Freund inständig, im Interesse des Werks und der Sache den Ausfall gegen jenen «homunculus» wegzulassen; die Schrift wolle Liebe zum Studium der Philosophie wecken, und diesem Zwecke könne durch persönliche Verletzungen nur geschadet werden.[2]

Wir kennen jetzt die wahre Entstehungsgeschichte dieser Schrift über Descartes, womit sich die Fabeln, welche Lucas erzählt, von selbst

[1] Renati Descartes principiorum philosophiae pars prima et secunda, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelaedamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. Amst. apud Joh. Riewerts 1663. — [2] Cousin: Fragm. philos. IV. Ed. T. III. pg. 60—62.



widerlegen. Die Schüler Spinozas sollen das Gerücht verbreitet haben, daß Descartes nicht mehr der einzige Philosoph sei, dem man zu folgen habe; dieses Gerede habe das größte und bei den niederländischen Cartesianern, namentlich den Theologen, schlimmste Aufsehen erregt, und der Philosoph, wegen einer authentischen Erklärung bestürmt, habe jene Darstellung der cartesianischen Lehre geschrieben, um die Gemüther zu besänftigen, was ihm aber keineswegs gelungen sei. Dies ist wieder eine theatralische, aus der Luft gegriffene Erfindung, welche noch dazu den Philosophen eine recht alberne Rolle spielen läßt.[1]

Man hätte den wahren Hergang aus dem Briefe an Oldenburg (Juli 1663) leicht erfahren können. Spinoza schreibt von seiner Reise nach Amsterdam und fügt hinzu: „Dort baten mich einige Freunde um die Mittheilung eines Manuscriptes, das die kurz gefaßte und mathematisch geordnete Darstellung des zweiten Theils der cartesianischen Principien enthielt, und das ich einem jungen Mann, dem ich meine eigenen Ansichten nicht offen darlegen wollte, vorher dictirt hatte. Dann baten sie weiter, daß ich auch den ersten Theil in derselben Weise fassen und darstellen möchte. Um ihnen gefällig zu sein, habe ich mich gleich an die Arbeit gemacht, dieselbe binnen zwei Wochen vollendet und den Freunden auf ihren Wunsch das Ganze zur Herausgabe überlassen.“[2]

Wer war jener junge Mann? Wir lesen in dem schon erwähnten, erst jüngst vollständig bekannt gemachten Briefe, welchen Simon Vries den 24. Februar 1663 an Spinoza nach Rijnsburg schrieb: „Glücklich, ja dreimal glücklich dein Hausgenosse, der unter demselben Dach mit dir sein und sich beim Frühstück, Mittagessen und Spaziergange mit dir über die höchsten Dinge unterreden kann!“ Darauf entgegnet der Philosoph: „Ich rede aus der Ferne zu euch, die ihr fern seid! Und du brauchst meinen Hausgenossen nicht zu beneiden, denn niemand ist mir widerwärtiger und vor keinem nehme ich mich mehr in Acht als vor ihm; darum möchte ich dich und alle Bekannten dringend mahnen, demselben meine Ansichten nicht eher mitzutheilen, als bis er reifer geworden. Noch ist er zu kindisch, wankelmüthig und mehr von der Sucht nach Neuem erfüllt als von der Liebe zur Wahrheit. Aber ich hoffe, daß er in einigen Jahren diese kindischen Fehler ablegen soll,

[1] La vie de Spinosa. pg. 20—22. Réfut. pg. 49—51. — [2] Ep. IX.

ja ich halte es, nach seinen Fähigkeiten zu urtheilen, fast für gewiß und bin ihm deshalb wegen seiner guten Anlagen zugethan.“ [1]

Diese Beschreibung paßt genau auf jenen Jüngling, den Spinoza zwar in der Philosophie, aber nicht in der eigenen Lehre unterrichten wollte, weil er ihn dazu nicht für reif genug hielt. Offenbar ist der «juvenis» im Briefe an Oldenburg und der «casearius», von welchem Vries redet, dieselbe Person. Unter den jüngeren Bekannten des Philosophen schien nur einer den hier geschilderten Zügen eines charakterlosen, unreifen und begabten Menschen zu entsprechen: jener Albert Burgh, der als römisch-katholischer Convertit zwölf Jahre später einen so anmaßenden und zudringlichen Bekehrungsbrief an Spinoza gerichtet hat. Die frühere Vermuthung, daß Simon Vries jener Schüler gewesen sei, widerlegt sich von selbst.

4. Johannes Casearius.

Spinozas Schüler und zeitweiliger Hausgenosse in Rijnsburg war nicht Albert Burgh, welche Vermuthung J. van Vloten durch ein drolliges Mißverständniß zu Wege gebracht und fortgepflanzt, Meinsma aber als irrig erkannt und nachgewiesen hat. Jener junge Mann war kein «casearius», sondern, wie auch in Spinozas handschriftlichem Briefe an Simon de Vries geschrieben steht, er hieß «Casearius» (unlatinisirt hieß der Name Keezer und bedeutet Käsemacher). Dieser Johannes Casearius wurde im Jahre 1641 geboren und den 21. Mai 1661 als Student der Theologie in Leyden immatriculirt; er hat sich in dem benachbarten Rijnsburg von und bei Spinoza ein philosophisches Privatissimum ertheilen lassen, später bei der holländisch-ostindischen Gesellschaft ein Pfarramt nachgesucht, auch im Laufe der Zeit erhalten, die indische Pflanzenwelt studirt und zu dem bekannten Werke «Hortus Malabaricus» die lateinische Beschreibung geliefert; auch hat er sich eine so große Anerkennung bei den Botanikern erworben, daß Nicolas Jacquin ihm zu Ehren eine amerikanische Pflanzenart «Casearia» genannt hat. Wir erfahren auch, wann und mit wem er sich verheirathet hat, und daß es im Jahre 1718 einen dreißigjährigen Bernhardus Casearius in Leyden gab, der vielleicht der Enkel (warum nicht der Sohn?) jenes Johannes Casearius war, den siebenundfünfzig Jahre früher Spinoza wider Willen in Rijnsburg unterrichtet hat. Gott sei Dank! Wir sind wieder in Rijnsburg, von dem wir auf dem Wege der Detaillirung

[1] Vloten: Supplementum etc. pg. 295. 297.

schon detaillirter Details, der nicht bloß bis Malabarien, sondern ins Endlose führt, so weit abgekommen waren. Wir haben eine Menge archivalisch sorgfältig erforschter Nebendinge erfahren, die mit der Geschichte Spinozas nicht im Allergeringsten zusammenhängen, nicht einmal mit der äußeren.[1]

5. Voorburg (1663—1669).

Obgleich Spinoza noch durch keine öffentliche Schrift die Religion angetastet hatte, war er bei den Leuten schon als Atheist verschrieen, und dieser Ruf folgte ihm in das stille Dorf Voorburg beim Haag. Man würde nicht glauben, daß in einem dörflichen Gemeindestreit über die Wiederbesetzung der Pfarrstelle der Name Spinoza jemals eine Rolle gespielt habe, wenn nicht durch ein neuerdings aufgefundenes Actenstück die Sache bewiesen wäre. Der Philosoph hatte in Voorburg seine Wohnung im Hause des Malers Daniel Tydeman genommen, der in der reformirten Ortsgemeinde der Wortführer der freier Gesinnten war und mit seinen Anhängern dem Magistrate von Delft, welcher die Stelle zu besetzen hatte, den Mann bezeichnete, welchen man sich zum Pfarrer wünschte. Die Orthodoxen protestirten sogleich mit einer heftigen Gegenpetition, welche 53 Unterschriften zählte, und worin es unter anderem hieß: Tydemans Hausgenosse, ein gewisser Spinoza, Jude von Geburt, Atheist und Religionsverächter von Gesinnung, ein gemeinschädliches Subject, wie viele gelehrte Leute und Prediger bezeugen können, habe die Bittschrift verfaßt.[2]

In demselben Jahr, wo diese Dorfhändel spielten, sollte unser Philosoph noch einen zeitraubenden, nutzlosen und widerwärtigen Briefwechsel bestehen, welchen er sich aus wahrer Herzensfreundlichkeit hatte aufbürden lassen und mehrere Monate fortführte, bis ihm endlich die Geduld ausging und er den Verkehr abbrach. Ein Getreidemäkler in Dordrecht, Willem van Blyenbergh, der über seinen Leisten hinausstrebte und sich für weit gebildeter und einsichtsvoller hielt, als er war, hatte Spinozas Schrift über Descartes gelesen und den Philosophen brieflich (12. December 1664) um die Beantwortung einiger Fragen gebeten; er gab sich als den unbefangensten Freund der Wahrheit, den jene Schrift außerordentlich interessirt und sein Erkenntnißbedürfniß allein bewogen habe, bei dem Verfasser selbst weitere Belehrung zu suchen.

[1] Meinsma. VI. 180—190. — [2] Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. VII. S. 51. Bijlagen I. S. 260—261. (Die Begebenheit fällt ins Jahr 1665.)

Wenn Gott nach der angedeuteten Meinung Spinozas auch die Ursache der menschlichen Handlungen sei: wie verhalte es sich mit der menschlichen Willensfreiheit und mit dem Bösen? Diese sehr naheliegende Frage erregte die Skrupel des Dordrechter Kaufmanns. Spinoza erhielt die Zuschrift in Schiedam, wo er sich einige Wochen bei dem Bruder seines Freundes Simon de Vries besuchsweise aufhielt, und man erkennt aus der Antwort, daß ihn der Brief Blyenberghs sympathisch berührt hatte. Den Mann trieb, wie es schien, das reinste Wahrheitsinteresse; die Schrift über Descartes hatte hier gerade die Wirkung ausgeübt, welche der Philosoph beabsichtigt hatte. Die Freunde der Wahrheit sind die seinigen. Mit dem offensten Vertrauen und dem Ausdruck empfundener Geistesverwandtschaft beantwortet Spinoza die Zuschrift und erklärt, wie das Böse überhaupt keine Realität, sondern ein Mangel sei und nicht unter die Wirkungen Gottes, sondern unter die Defecte des menschlichen Geistes gehöre, welche aus dem Irrthum und der verworrenen Erkenntniß folgen.

Blyenbergh verstand nicht, was Spinoza wollte, aber glaubte es zu verstehen und leicht widerlegen zu können, denn er fand, wie viele nach ihm, daß der Philosoph das Böse überhaupt verneine, daß Schuld und Strafwürdigkeit aufgehoben und damit die Handlungen der Menschen in ihrer moralischen Beschaffenheit denen der wilden Thiere gleichgesetzt würden. Schon in seinem zweiten Briefe erklärte der unbefangene Wahrheitsfreund, daß er zwei Regeln der Wahrheit anerkenne und befolge: die des klaren Denkens und der positiven göttlichen Offenbarung in der Schrift, und daß er die erste für falsch halte, sobald sie der zweiten widerspreche. Warum, so muß man fragen, und Spinoza hatte mit Recht diese Empfindung, warum konnte der Mann dies nicht gleich sagen? Dann hätte der Briefwechsel aufgehört, bevor er anfing.

Mit einem solchen Standpunkt, selbst wenn eine größere Bildung und eine geübtere Denkkraft, als Blyenbergh besaß, ihn vertheidigte, konnte Spinoza keine Auseinandersetzungen pflegen. Er antwortete (28. Januar 1665) mit dem Gefühl der Enttäuschung, verwarf für seine Person die doppelte Buchführung, denn die Wahrheit könne der Wahrheit nicht widerstreiten, und machte hier dem Gegner das schöne und erhabene Bekenntniß: „Ich unterlasse das Böse, weil es meiner Natur zuwiderläuft und mich von dem Wege der Erkenntniß und Liebe Gottes abführen würde“. Man sah, er wollte den Mann

und das Object der Verhandlung loswerden, denn er schloß mit der Erklärung, daß er über seine Darstellung der cartesianischen Lehre nicht mehr nachgedacht noch seit ihrer niederländischen Uebersetzung sich weiter darum gekümmert habe.

Doch ließ er gutmüthigerweise den lästigen und unerquicklichen Briefwechsel noch eine Zeit lang fortdauern, und Blyenbergh mißbrauchte die Geduld durch fortgesetzte Zudringlichkeit und Anmaßung. Schien es doch, als ob er den Philosophen auf das Glatteis führen und aushorchen wollte. In seinem dritten Briefe findet sich folgende Nachschrift: „Ich habe in der Eile zu fragen vergessen, ob wir durch unsere Klugheit verhindern können, was uns sonst widerfahren würde?" Offenbar eine wohlüberlegte Vexirfrage für den Philosophen, welcher die menschliche Freiheit verneinte! Dazu eine Frage, die nicht einfältiger sein konnte, denn sie fragt: ob die Folgen unserer Handlungen andere sein würden, wenn wir anders gehandelt hätten?"

Dem Philosophen ging allmählich die Geduld aus. In seiner Antwort spricht er von nutzloser Zeitverschwendung und sagt am Ende: „Auf Ihre nachschriftliche Frage antworte ich nicht, denn in einer Stunde lassen sich wohl hundert solcher Fragen aufwerfen, bei deren keiner etwas herauskommt". Indessen der Dordrechter Getreidemäkler war dickhäutig und setzte sein Geschäft fort, nachdem er den Philosophen in Voorburg noch mit einem persönlichen Besuch belästigt hatte. Jetzt wünschte er drei Punkte beantwortet: wie sich Spinozas Lehre von der cartesianischen unterscheide? Ob es überhaupt Irrthum gebe, und in welchem Sinn der Philosoph unsere Willensfreiheit verneine? Dazu die dreiste Forderung: Spinoza möge ihm diese Fragen binnen zwei bis drei Wochen beantworten und noch vor seiner Abreise nach Amsterdam. Da die Erwiederung ausbleibt, kommt ein empfindliches Mahnschreiben. Darauf antwortet Spinoza (3. Juli 1665), daß er nach Amsterdam gereist sei, ohne das Schreiben Blyenberghs vollständig gelesen zu haben; im Uebrigen erklärt er so kurz, positiv und freundlich als möglich, daß der Briefwechsel zu nichts führe und er ihn jetzt abgebrochen zu sehen wünsche. Er hatte mit seiner langmüthigen Freundlichkeit nichts gewonnen als einen Feind. Noch bei Lebzeiten Spinozas schrieb Blyenbergh gegen den theologisch-politischen Tractat und nach dem Tode desselben gegen die Ethik.[1]

[1] Ep. XXXI—XXXVIII. Die Briefe sind niederländisch geschrieben und ins Lateinische übersetzt worden; die letzte Antwort Spinozas vom 3. Juni

Unter seinen auswärtigen Freunden hatte Spinoza schon seit der Rijnsburger Zeit den brieflich regsten Verkehr mit Heinrich Oldenburg aus Bremen, Consul des niedersächsischen Kreises in London und Mitglied der dortigen königlichen Societät der Wissenschaften, deren Verhandlungen er als Sekretär in den Jahren 1664—1677 herausgab; er war ein wissenschaftlicher Agent, der zwischen den Gelehrten verschiedener Länder Verkehr und Ideenaustausch, besonders auf dem Gebiet der Naturforschung, vermittelte, in diesem Interesse auch den Spinoza in Rijnsburg besucht hatte (1661) und seitdem einen lebhaften Briefwechsel mit ihm unterhielt. Auch von der neuen Lehre des Philosophen, von seinen litterarischen Arbeiten und Plänen hatte Oldenburg gesprächsweise so viel erfahren, daß er, nach näheren Unterweisungen begierig, philosophische Fragen über das in der Stille reifende System an Spinoza richtete und ihn unablässig zur Vollendung und Veröffentlichung seiner Werke antrieb. Wir werden sehen, wie sich dieser Eifer nach der Herausgabe des theologisch-politischen Tractats merklich abkühlte. Oldenburg liebte die wissenschaftlichen Neuigkeiten, soweit sie die gelehrte Welt interessirten und die öffentliche Meinung nicht gegen sich aufbrachten.

Unter den Naturforschern jener Zeit war in England einer der bedeutendsten Robert Boyle (1627—1691), der die Chemie zuerst von den alchymistischen Speculationen, wie von dem Dienste der Heilkunde befreite und ihr eine selbständige physikalische Richtung gab, indem er die Corpuskulartheorie, diese Vorläuferin der atomistischen Erklärungsart, in dieselbe einführte; die Eigenschaften und Formen der Körper sollten aus ihrer Zusammensetzung, aus den quantitativen Bestimmungen ihrer Grundbestandtheile abgeleitet, die letzteren durch „Analyse" erkannt werden. Die Einheit der Urmaterie vorausgesetzt, wollte Boyle aus der Ungleichheit der Größe und Gestalt, der Ruhe und Bewegung, der Gruppirung und Lage der kleinsten Theile die Verschiedenheit der Körper erklärt wissen. Mit solchen Gesichtspunkten war er in seinem „skeptischen Chemiker" der aristotelischen und paracelsischen Lehre von den Elementen entgegengetreten; er hatte Untersuchungen über den Luftdruck, über die Veränderung der Pflanzen-

1665 ist im Originaltext aufgefunden und von J. van Vloten veröffentlicht worden. (Supplementum. pg. 298—299.) Blyenberghs Schriften gegen Spinoza sind: Wedderlegging van het boek genoemt tractatus theologico-politicus (Leyden 1674); Wedderlegging van de Zedekunst van Spinoza (Dordrecht 1682).

farben durch verschiedene Agentien angestellt und veröffentlicht; dazu kam eine Abhandlung über das Flüssige und Feste, über die Anwendung der Corpuskularphilosophie zur Erklärung der Formen und Qualitäten der Körper. Diese Schriften erschienen in den Jahren von 1661—1664.[1] Spinoza lernte sie durch Oldenburg kennen, der einige derselben ihm zusendete und einen fortgesetzten freundlichen Verkehr zwischen ihm und Boyle vermittelte. Ein besonderes Thema wechselseitiger Verhandlung bildete die Untersuchung des Salpeter, über dessen Bestandtheile und Entzündbarkeit auch Spinoza eine Reihe Versuche angestellt hatte, die er durch Oldenburg dem englischen Chemiker mittheilen ließ.

Der erste Mathematiker und Physiker der damaligen Niederlande war Christian Huyghens (1629—1695), Erfinder der Pendeluhr, Verbesserer der Fernröhre, Begründer der Lehre von der Undulation des Lichts. Sein Vater war der Freund Descartes', er selbst ist mit Spinoza befreundet und verkehrt mit ihm nicht bloß in Sachen der technischen Optik, sondern auch in philosophischen Fragen, wenn anders die drei Briefe aus der ersten Hälfte des Jahres 1666, wie man aus dem Schlusse des dritten vermuthet hat, wirklich an ihn gerichtet sind.[2] Huyghens lebte damals in dem dicht benachbarten Haag, seiner Vaterstadt, die er im Jahre 1666 verließ, um die nächsten fünfzehn Jahre in Paris zu bleiben. Oldenburg, der in seinen Briefen an Spinoza Nachrichten über Boyle mittheilt, erkundigt sich wiederholt nach Huyghens und dessen Arbeiten. Namentlich ist neuerdings einer seiner Briefe (wahrscheinlich aus dem Sept. 1665) aufgefunden worden, worin er dem Philosophen Boyle's Schrift über die Corpuskularphilosophie zur Erklärung der Formen und Qualitäten der Körper ankündigt und am Schlusse sehr angelegentlich nach dem Urtheile über Huyghens' Pendel fragt, und ob endlich dessen längst ersehnte Dioptrik und die Abhandlung über die Bewegung erscheinen werde? Zugleich erfahren wir aus demselben Brief, daß Spinoza mit der Ausarbeitung des theologisch-politischen Tractats beschäftigt ist, denn Oldenburg schreibt: „Ich sehe, daß du nicht sowohl philosophirst, als vielmehr, wenn der Ausdruck erlaubt ist, theologisirst, nämlich deine Gedanken über Engel, Weissagung und Wunder aufzeichnest, indessen thust du es

[1] Vgl. H. Kopp: Beiträge zur Geschichte der Chemie. III. Stück. S. 163—182. — [2] Ep. XXXIX—XLI.

wohl in philosophischem Geist, und unter allen Umständen wird das Werk sicher deiner würdig und mir im höchsten Grade willkommen sein".[1] Die letzte Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Als das Werk erschien, war es diesem Freunde äußerst unwillkommen.

6. Haag (1669—1677).

Der eben erwähnte Brief suchte den Philosophen im Haag, wo er sich zeitweise aufhielt und, wie es scheint, in einem Hause des Malers Daniel Tydeman ein Absteigequartier hatte. Zwischen ihm und den Freunden im Haag war ein reger Verkehr. Unter den letzteren befand sich auch der Philologe Isaak Voß, wie aus einem Briefe Spinozas hervorgeht (März 1667). Ein dortiger Arzt Namens Helvetius hatte ein Buch über die Goldmacherkunst geschrieben und den Goldschmied Brechtelt zu einem alchymistischen Experimente veranlaßt, bei dem, wie es hieß, Silber in Gold verwandelt worden sei. Spinoza wollte die Sache in der Nähe sehen und redete vorher darüber mit Voß. „Dieser aber", so schreibt der Philosoph seinem Freunde Jarig Jelles, „lachte über die Maßen und wunderte sich, daß ich ihn über solche Possen befragen wollte."[2]

Die Freunde im Haag, zu denen wir auch Johann de Witt rechnen dürfen, vermochten ihn endlich, das benachbarte Dorf zu verlassen und seinen Wohnort in ihrer Mitte zu nehmen. Der letzte uns bekannte Brief aus Voorburg ist vom 5. Sept. 1669. Wahrscheinlich erfolgte noch im Laufe dieses Jahres die Uebersiedelung nach dem Haag. Hier wohnte er zuerst auf dem Veerkaai in Pension bei jener Wittwe, die Colerus „van Velden" nennt, und die „van de Werve" hieß, in einem kleinen Stübchen des zweiten Stockwerks ganz am Ende des Hinterhauses.[3] Um sich ökonomisch noch mehr einzuschränken, als das Leben in der Pension ihm erlaubte, zog er nach einiger Zeit (1671) in das Haus des oft genannten Malers Heinrich van der Spijck an der Paviljoensgracht, wo er seinen kleinen Haushalt selbst besorgte und bis zu seinem Tode blieb.

[1] Vloten: Suppl. § 6. pg. 300—302. — [2] Ep. XLV. — [3] S. oben S. 98.

Fünftes Capitel.

Fortsetzung. Die letzten Jahre (1670—1677).

I. Bruch mit der Staatsreligion und Theologie.

1. Der theologisch-politische Tractat.

Im ersten Jahre seines Voorburger Aufenthaltes war die Darstellung der cartesianischen Principien erschienen: das einzige während seines Lebens unter seinem Namen, aber nicht von ihm selbst veröffentlichte Werk. Im ersten Jahre seines Aufenthaltes im Haag erschien der theologisch-politische Tractat, die einzige Schrift, welche er selbst herausgegeben hat, aber anonym und unter der Maske eines falschen Druckorts. Der Titel hieß: „Theologisch-politischer Tractat, einige Abhandlungen, worin dargethan wird, daß die Denkfreiheit nicht bloß unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern ohne Vernichtung der beiden letzteren nicht aufgehoben werden kann". Dazu der neutestamentliche Spruch: „Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat (I. Br. Joh. IV. 13)".[1]

Wir werden auf den Inhalt dieses merkwürdigen Buches, welches den Spinoza zum Vorläufer von H. S. Reimarus und Dav. Fr. Strauß gemacht hat, erst später eingehen und betrachten es hier nur als ein Glied im Zusammenhange der biographischen Thatsachen, mithervorgerufen durch seine früheren Schicksale und mitbestimmend die seiner letzten Jahre. Es war der verhängnißvolle und kühne Schritt, wodurch der von seinem Volke verstoßene Philosoph seine vereinsamte Stellung vollendete. Er fordert das Recht der Denkfreiheit in einem Umfange, welchen selbst Descartes sich und anderen nie einräumen wollte und erst nach

---

[1] Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Johan. Epist. I. Cap. IV. Vers. XIII. Per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hamburgi apud Henr. Künrath. 1670. (In Wahrheit ist das Buch in Amsterdam bei Christoph Konrad gedruckt worden).

Jahrzehnten die englischen Deisten zu beanspruchen wagten: eine Denkfreiheit, die berechtigt sein soll, die biblischen Glaubensfundamente zu prüfen, ohne sich dabei an die Satzungen einer kirchlichen Autorität zu binden. Er macht mit einer solchen völlig vorurtheilsfreien Prüfung Ernst und läßt die biblischen Schriften in einem Lichte erscheinen, worin das kanonische und kirchliche Ansehen derselben nicht fortbestehen kann; er bekämpft nicht bloß die öffentliche Glaubensautorität, sondern bestreitet ihre Geltung überhaupt und beweist die Unrechtmäßigkeit jeder Kirchengewalt als eines gemeinschädlichen und bedrohlichen Eingriffs in die Rechte des Staats, der im Interesse seiner Autorität, welche die allein rechtmäßige sei, zur Erhaltung der bürgerlichen Sicherheit und des Friedens keine Glaubensherrschaft und keinen Glaubenszwang dulden, den öffentlichen Cultus überwachen, die persönlichen Ueberzeugungen, die wissenschaftlichen wie die religiösen, freigeben und in dieser Freiheit schützen solle.

Diese Ansichten traten in den äußersten Gegensatz mit den vorhandenen Zuständen in Kirche und Staat, sie konnten nur nach ihrer politischen Richtung auf die Sympathie der niederländischen Republikaner rechnen, an deren Spitze ehemals Oldenbarneveldt, jetzt Johann de Witt stand, aber das Gestirn des letzteren war schon im Sinken; sie widersprachen auf das Schroffste nicht bloß jeder Orthodoxie, sondern aller Theologie insgesammt, insbesondere den Rationalisten, die ihre Abweichungen von dem Kirchenglauben durch den erkünstelten Beweis ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift zu rechtfertigen suchten. Zufolge des theologisch-politischen Tractats war eine solche Rechtfertigung nicht nöthig, denn es sollte keine Autorität geben, die sie fordern durfte, und der Beweis derselben falsch, denn es sei nicht wahr, daß die Bibel mit der philosophischen Vernunft übereinstimme, diese habe die biblischen Schriften nicht hervorgebracht und sei daher nicht ihr authentischer Interpret; diese letzteren wären nicht nach dem Sinne der Rationalisten, sondern nach ihrem eigenen Wortsinn zu erklären. Kein Wunder, daß Spinoza jetzt von allen Parteien angegriffen und verworfen wurde, insbesondere auch von den niederländischen Cartesianern, denen er das rationalistische Erklärungsgeschäft verdarb, und die noch außerdem zu fürchten hatten, daß man das entsetzliche Buch, dessen Verfasser aus ihrem Lager hervorgegangen, auf ihre Rechnung setzen würde. Auch mochte es Voëtianer genug geben, die triumphirend ausriefen: „Da sieht man die Früchte des

Cartesianismus!" Von jetzt an galt Spinoza nicht mehr als ein des Atheismus verdächtiger Mann, sondern als ein ausgemachter Atheist ohne Beispiel.

2. Lambert Velthuysens Einwürfe.

In einem der unbefangensten und angesehensten Cartesianer, der sich seiner Geistesfreiheit rühmte und kein Theologe war, tritt uns diese Art der Verurtheilung sogleich entgegen: ich meine den Mediciner Lambert Velthuysen in Utrecht.[1] Diesem hatte (nicht der uns bekannte Arzt Isaak Orobio, sondern) Johannes Oosten, Chirurg in Rotterdam, jenes Werk mit der Bitte, ihm seine Ansicht darüber mitzutheilen, zugeschickt.[2] Lambert Velthuysen fand, daß die verderbliche und in einem so sittenlosen Zeitalter, wie das gegenwärtige, doppelt verdammenswerthe Lehre der Deisten noch keiner so raffinirt vertheidigt habe als der unbekannte Verfasser dieses Buchs, der die Ordnung der Natur für absolut nothwendig erkläre und wahrscheinlich die Einheit Gottes und der Welt behaupte, dagegen die Unfehlbarkeit der Propheten, die Möglichkeit der Wunder, die Auserwählung des jüdischen Volks verneine, auch die Weissagung der Heiden gelten lasse und keinen Grund habe, die prophetische Berechtigung Mohammeds zu bestreiten, der endlich alle philosophische (rationale) Schriftauslegung verwerfe. „Ich glaube", so schließt er sein ausführliches Schreiben, „daß ich die Wahrheit kaum verfehle und dem Verfasser nicht Unrecht thue, wenn ich erkläre, daß er mit verhüllten und übertünchten Gründen nichts anderes lehre als den reinen Atheismus."[3]

Spinoza empfand dieses Urtheil sehr bitter und ließ durch Orobio seine Antwort dem Gegner zugehen, der sein Werk nicht in der richtigen Stimmung beurtheilt habe und sich zu ihm verhalte, wie Voëtius zu Descartes. Auch Descartes habe die Wirksamkeit Gottes als eine nothwendige gefaßt und nur sich selbst widersprochen, wenn er daneben die menschliche Willkür bejahte; es sei nicht wahr, daß er Religion und Aberglauben identificire; er sei kein Atheist, denn er verachte Reichthum und Ehre, auch halte er Mohammed nicht für einen wahren Propheten, weil er weder die wahre Nothwendigkeit noch die wahre Freiheit erkannt, sondern einen Fatalismus gelehrt habe, der alles sittliche Handeln vernichte. Uebrigens wolle er den Gegner nicht

[1] S. oben Buch I. Cap. I. S. 6. — [2] S. oben S. 111. Ueber den Namen dieses Mannes s. unten Cap. VI. — [3] Ep. XLVIII. (24. Jan. 1671).

beleidigen und die Zahl seiner Feinde nicht vermehren, Orobio möge daher in seinem Briefe jede Aeußerung tilgen, die ihm verletzend erscheine.[1]

Offenbar sah Spinoza in dem Utrechter Arzt einen der wenigen Cartesianer, die bei ruhiger Erwägung wohl im Stande waren sein Werk objectiv zu beurtheilen, und als er einige Jahre später die Absicht hätte, dunkle und mißverstandene Stellen öffentlich zu erläutern, so wünschte er, den Einwürfen dieses Gegners Rede und Antwort zu stehen. In einem erst neulich aufgefundenen Briefe wendet er sich an Lambert Velthuysen selbst mit der Bitte, ihm seine Gegengründe, alte wie neue, mitzutheilen und zu erlauben, daß er dieselben ohne Nennung des Verfassers mit seiner Antwort zugleich veröffentlichen und jenen Erläuterungen hinzufügen dürfe; die meisten Gegenschriften halte er keiner Widerlegung werth, in der seinigen dagegen anerkenne er die Liebe zur Wahrheit und die Aufrichtigkeit der Ueberzeugung.[2]

3. Heinrich Oldenburgs Einwürfe.

Wie wenig der Philosoph auf eine unbefangene Würdigung rechnen konnte und wie tief er die eingelebte religiöse Denkart durch sein Werk empört hatte, darüber mußten ihn die Briefe Oldenburgs belehren, und die Art, wie dieser langjährige und eifrige Freund, der ihm so oft seine Bewunderung ausgesprochen und weniger theologische, als physikalische und philosophische Interessen pflegte, das Buch aufnahm, dessen Veröffentlichung er selbst wiederholt und dringend gewünscht hatte. Der briefliche Verkehr beider war seit geraumer Zeit unterbrochen, wenigstens erscheint in den uns erhaltenen Briefen der Faden der Correspondenz gegen Ende des Jahres 1665 abgerissen und erst gegen Mitte des Jahres 1675 wieder angeknüpft. Es mögen Briefe aus der Zwischenzeit verloren gegangen sein; indessen kann Oldenburg den theologisch-politischen Tractat nicht vor dem Jahre 1675 erhalten haben, und er selbst spricht von einer glücklichen Erneuerung des Briefwechsels.

---

[1] Ep. XLIX. — [2] Der Brief ist wahrscheinlich aus dem Jahre 1674 oder 1675. Prof. H. W. Tydeman in Leyden kaufte die Handschrift in einer Auction und gab sie privatim heraus: «Brief van Benedict de Spinoza aan Dr. Lambert van Veldhuysen, medegedeeld door Prof. A. W. Tydeman» (1843); er erschien zuerst öffentlich in K. H. Bruders Ausgabe der Werke Spinozas (Bd. II. Leipzig 1844) als der letzte in der Reihenfolge der Briefe. Ep. LXXV.

Gleich der erste Eindruck des Buchs hatte ihm Bedenken erregt (das Schreiben, worin sie geäußert waren, ist nicht erhalten); schon in dem nächsten Briefe (vom 8. Juni 1675) nimmt er jenes Urtheil als voreilig zurück und will bei tieferer Erwägung nichts in dem Werke gefunden haben, was der wahren Philosophie und dem echten Christenthum zum Schaden gereichen könne. Aber dieses zweite Urtheil ist so unfest wie das erste. In der uns verlorenen Antwort (vom 5. Juli 1675) hatte Spinoza dem Freunde geschrieben, daß er sein in fünf Theilen vollendetes Hauptwerk jetzt herausgeben wolle. Oldenburg ist weit entfernt, diese Nachricht freudig zu begrüßen; vielmehr mahnt er ängstlich zur Vorsicht. „Ich bitte dich dringend aus freundschaftlichster Gesinnung, ja nichts in das Werk einfließen zu lassen, was im mindesten die praktische Frömmigkeit erschüttern könnte, denn das gesunkene und sündhafte Zeitalter jagt mit der größten Begierde nach solchen Lehren, deren Resultate die weit um sich greifenden Laster zu beschützen scheinen.“ Einige Exemplare des angekündigten Werks in Empfang zu nehmen und für deren Verbreitung Sorge zu tragen, will er dem Freunde nicht abschlagen, aber man merkt, daß er den Auftrag lieber nicht hätte.[1]

Freund Oldenburg urtheilt, wie der gegnerische Lambert Velthuysen: der theologisch-politische Tractat erscheint beiden in seinen Wirkungen als ein gemeinschädliches Buch, welches in dieser sittenverdorbenen Zeit nie hätte geschrieben werden sollen. Spinozas Lehre im Bunde mit den Lastern der Welt! Er leugnet die Glaubwürdigkeit der Schrift und die Autorität der Kirche, er lehrt demnach den theoretischen Atheismus und befördert daher den praktischen! Wie ungereimt und unsinnig dieses Urtheil oder diese Befürchtung auch sein mochte, so mußte sich der Philosoph überzeugen, daß damit der öffentlichen Meinung und der Masse der einflußreichen Leute aus der Seele gesprochen wurde.

In der zweiten Hälfte des Juli 1675 war er nach Amsterdam gereist, um die Herausgabe der Ethik ins Werk zu setzen; kaum hatte man gehört, daß ein neues Buch Spinozas gedruckt werden solle, so schlugen die Theologen Lärm und bestürmten die Obrigkeit und den Statthalter um Schutz für die durch den Atheismus bedrohte Religion. Die Cartesianer machten mit den Verfolgern ge-

[1] Ep. XVII—XVIII.

meinsame Sache, und der erregte Widerstand war so heftig, daß Spinoza sich genöthigt sah, die Herausgabe seines Werks zu verschieben. Vor neunzehn Jahren hatten ihn die Juden verwünscht, jetzt verwünschen ihn auch die Cartesianer: diese «stolidi Cartesiani», wie er sich unmuthig ausdrückt. Die Zeiten sind schlimmer als damals; das Haupt der Republikaner ist erschlagen, die Partei liegt danieder, ohnmächtig und gehaßt; der Prinz von Oranien steht an der Spitze der Dinge, und Spinoza gilt als ein Freund de Witts und ein Anhänger seiner Partei, als ein Mann von den verderblichsten Gesinnungen in der Religion, von verdächtigen in der Politik.

Er verläßt Amsterdam unverrichteter Sache und mit der Ueberzeugung, daß für die Ausführung seiner litterarischen Pläne die Verhältnisse mit jedem Tage ungünstiger werden. Er möchte die feindseligen, in Wahrheit unbegründeten Vorurtheile gegen seine Lehre theils vermeiden, theils entfernen und bittet daher Oldenburg, dem er seine Erlebnisse in Amsterdam schildert: er möge ihm sagen, was für Sätze es sind, die seiner Meinung nach die praktische Frömmigkeit wankend machen könnten, und welche Stellen im theologisch-politischen Tractat die Bedenken der Gelehrten erregt haben? „Ich wünsche nämlich", fügt er hinzu, „diesen Tractat durch einige Anmerkungen zu erläutern und die Vorurtheile dagegen, wenn es möglich ist, aus dem Wege zu räumen."[1] Diese Anmerkungen sind geschrieben, aber nicht bei Lebzeiten Spinozas gedruckt worden.

Oldenburg bezeichnet ihm drei Punkte als besondere Objecte des Anstoßes: daß er 1) Gott und Natur zu identificiren scheine, 2) die Realität und Bedeutung der Wunder leugne und 3) über die Person Jesu Christi, die Gottmenschheit und Erlösung seine Ansichten verheimliche.[2] Der Brief, worin Spinoza diese drei Punkte erörtert und seine Ueberzeugungen dem Freunde mit der größten Offenheit darlegt, ist vielleicht der wichtigste, den er geschrieben. „Ueber Gott und die Natur denke ich ganz anders als die Christen neueren Schlages. Denn ich halte Gott für die innere Ursache aller Dinge, nicht für die äußere. Ich sage mit Paulus, vielleicht auch mit allen Philosophen des Alterthums und ich wage hinzuzufügen mit allen Hebräern der alten Zeit im Hinblick auf gewisse, freilich vielfach gefälschte Ueber-

[1] Ep. XIX. Der undatirte Brief ist später als der Aufenthalt in Amsterdam (Juli 1675), die Antwort Oldenburgs ist vom 15. November 1675. — [2] Ep. XX. (15. November 1675).

lieferungen: daß alle Dinge in Gott leben, weben und sind. Versteht man aber unter Natur bloß Masse oder körperliche Materie, so ist es absolut falsch, wenn man meint, daß ich Gott und Natur (in diesem Sinn) für ein und dasselbe Wesen halte und auf einen solchen Gottesbegriff den theologisch-politischen Tractat stütze.

Was weiter die Wunder betrifft, so bin ich überzeugt, daß die Gewißheit göttlicher Offenbarung nur auf die Weisheit der Lehre, aber nicht auf Wunder, d. h. auf Unwissenheit, gegründet werden könne. Religion und Aberglaube unterscheide ich so, daß jene in der Weisheit (Wahrheit), dieser dagegen in der Unwissenheit wurzelt; daher kommt es, wie mir scheint, daß sich die Christen unter den Andersgläubigen nicht durch Glaube, Liebe und die übrigen Früchte des heiligen Geistes, sondern bloß durch ihre Meinungsart kenntlich machen; wie alle, so gründen auch sie ihren Glauben auf Wunder, d. h auf Unwissenheit, die Quelle des Fanatismus, und so verkehren sie den Glauben, nämlich den wahren, in Aberglauben.

Ueber den letzten Punkt will ich meine Ansicht offen genug aussprechen. Zur Seligkeit halte ich es nicht für absolut nothwendig, Christum nach dem Fleische zu kennen; ganz anders dagegen denke ich von jenem ewigen Sohn Gottes, nämlich der ewigen Weisheit Gottes, welche sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geist, unter allen Menschen am meisten in Jesus Christus offenbart hat, denn ohne diese Weisheit, die allein lehrt, wie sich Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böses unterscheiden, kann niemand selig werden." „Was aber das kirchliche Dogma von der Menschwerdung Gottes betrifft, so erkläre ich ausdrücklich, daß ich diese Sätze nicht verstehe; vielmehr, um die Wahrheit zu bekennen, erscheinen sie mir so ungereimt, als wenn mir jemand sagte, daß der Kreis die Natur des Quadrats angenommen habe. Dies genügt, um darzuthun, was ich über jene drei Hauptpunkte denke. Ob aber den Christen deiner Bekanntschaft diese meine Erklärungen gefallen werden, wirst du besser wissen als ich."[1]

Nach diesen Erklärungen wird man nicht mehr fragen können, warum Spinoza, der den Christusglauben so viel höher stellte als die jüdische Religion und mit dem Wesen desselben einverstanden war, doch dem kirchlichen Christenthum fremd blieb; es bedarf keines äußeren

[1] Ep. XXI.

Zeugnisses mehr, um das Gerücht von seinem Uebertritt für unbegründet zu halten. Die Bekenntnisse des Philosophen waren keineswegs nach Oldenburgs Sinn. Dieser fand, daß durch die den Dingen immanente Causalität Gottes die Freiheit im Menschen vernichtet und durch die Verneinung der Wunder, als unbegreiflicher Thatsachen, die göttliche Allmacht, welche alle menschliche Erkenntniß übersteige, aufgehoben werde. Wo bleibe die Auferweckung des Lazarus, die Auferstehung Jesu? Und wenn Spinoza die Menschwerdung Gottes leugne, so erkläre er die Logoslehre und das darauf gegründete Johannisevangelium für vernunftwidrig.[1]

Der Philosoph vermochte so wenig den Akademiker in London als zehn Jahre früher den Getreidehändler in Dordrecht zu überzeugen, daß seine Lehre von der Nothwendigkeit der Dinge nicht fatalistisch zu verstehen sei, und daß die Allmacht Gottes nicht vergrößert werde, wenn man ihr unbegreifliche Handlungen zuschreibe. Es gebe für die menschliche Vernunft sehr viel Unerkanntes, aber das Unerkannte sei nicht gleich dem Unerkennbaren. Darum blieb er bei dem Satz, daß Wunder und Unwissenheit gleichwerthig seien, und kein erleuchteter Glaube sich auf Wunder gründen dürfe. Er bestreite nicht, daß die Apostel allen Ernstes das Factum der Auferstehung geglaubt hätten, wie die Juden allen Ernstes glaubten, daß Gott im Feuer auf dem Sinai erschienen sei. In einem weit höheren Sinn, als dem buchstäblichen, sei Christus in Wahrheit auferstanden: nämlich von den Todten, von denen er selbst gesagt habe: „Lasset die Todten ihre Todten begraben!"

Der Sinn der Todtenerweckung wie der Auferstehung wolle geistig gefaßt sein, so müsse man das ganze Evangelium erklären, darin bestehe der Unterschied zwischen Juden und Christen: daß diese geistig (spiritualiter) gedeutet haben, was jene fleischlich (carnaliter) genommen. Ebenso verhalte es sich mit der Menschwerdung. Wenn die Schrift sage, daß Gott in der Wolke erschienen sei, daß er in der Stiftshütte oder im Tempel gewohnt, so werde man doch nicht meinen, daß Gott die Natur der Wolke, der Stiftshütte und des Tempels angenommen habe? Christus selbst nannte sich den Tempel Gottes. Darin liegt alles. Das Bild bedeutet, daß in ihm vor allem Gott sich offenbart habe. Dasselbe meint Johannes,

[1] Ep. XXII. (16. December 1675.)

wenn er in seiner Lehre vom Logos den wirkungsvolleren Ausdruck braucht: „Das Wort ward Fleisch".[1]

Nach diesen Erklärungen richtet Oldenburg an den Philosophen die Frage, die er ihm auf sein Gewissen beantworten möge: ob er die Geschichte von Christi Leiden, Tod, Begräbniß und Auferstehung wörtlich oder bloß allegorisch verstehe? Er selbst nehme sie buchstäblich auf Grund der Schrift. Spinozas Erwiederung lautet: „Ich nehme wie du, Christi Leiden, Tod und Begräbniß wörtlich, seine Auferstehung dagegen allegorisch".[2] Es ist der letzte Brief, welchen der Philosoph ein Jahr vor seinem Tode an den ehemaligen Freund geschrieben. Oldenburg antwortete sogleich (11. Februar 1676). In diesem seinem letzten Schreiben, das man erst jüngst aufgefunden und veröffentlicht hat, kommt er auf alle seine Einwürfe zurück und sagt am Schluß: die Auferstehung Christi ist ebenfalls wörtlich zu verstehen; gilt sie nur allegorisch, so ist das ganze Evangelium Lüge. „Wer diese Dinge in Allegorien verwandelt, macht sich ein Geschäft daraus, alle historische Wahrheit des Evangeliums zu zerpflücken."[3]

4. Die Bekämpfung und Verbreitung des Tractats.

In der Schaar der Gegner, welche den theologisch-politischen Tractat offen und fanatisch bekämpften, standen, wie zu erwarten ist, die protestantischen Theologen, lutherische wie reformirte, in erster Reihe. Daß Spinoza die Bibel anzutasten gewagt, die Entstehung ihrer Schriften ohne übernatürliche Offenbarung, die alttestamentliche Weissagung ohne Inspiration zu erklären gesucht hatte, mußte den rechtgläubigen Protestantismus und seine theologischen Wortführer auf das Heftigste empören. Das Werk erschien als der frechste Angriff, als ein unerhörter Frevel, dem Abgrund der Hölle entstiegen und in den Abgrund der Hölle zu verdammen. Es sind wörtlich die Verwünschungen, in denen die ersten jener Gegner sogleich übereinstimmten: Regner von Mansveld, Professor der Theologie in Utrecht, Musäus, Professor der Theologie in Jena, und Th. Spizelius, lutherischer Prediger in Rotterdam.

Mansvelds Schrift „Wider den anonymen Theologico-Politicus" und Musäus' „Prüfung des theologisch-politischen Tractats

[1] Ep. XXIII. — [2] Ep. XXIV. (14. Jan. 1676) mit dem platonischen Gruß εὖ πράττειν. Ep. XXV. (7. Febr. 1676.) — [3] Vloten: Suppl. pg. 309—310.

auf der Wagschaale der Wahrheit", erschienen in demselben Jahre (1674)[1]; gleichzeitig schrieben Blyenbergh und Jac. Batelerius, Prediger der Remonstranten im Haag, gegen Spinoza, der letztere, um den Wunderglauben wider den heillosen Verfasser des theologisch-politischen Tractats zu behaupten. Ein Jahr später veröffentlichte Spizelius seinen «Infelix literator» und bekräftigte Mansvelds Verdammungsurtheil über diesen gottlosesten aller Schriftsteller (irreligiosissimus autor), der in maßloser Selbstüberschätzung und Frechheit sich so weit verstiegen habe, die göttliche Erleuchtung der Propheten zu leugnen. „Man möchte zweifeln", sagt Musäus, der jena'sche Theologe, „ob in der großen Zahl derer, welche der Satan selbst zur Verkehrung alles göttlichen und menschlichen Rechts gedungen hat, einer zu finden sei, der sich damit so viel Mühe gegeben, als dieser zum größten Unheil der Kirche und des Staates geborene Betrüger". Ueberall pries man die Schrift des Musäus. Der ehrliche Colerus reicht ihm die Siegespalme und nennt ihn den gründlichsten unter den Gegnern Spinozas; geräth er doch selbst über den theologisch-politischen Tractat, welcher lauter unbewiesene Hypothesen enthalte, in einen solchen Zorn, daß er in die Worte ausbricht: „Der Herr vernichte dich, Satan, und mache dich stumm!"

Spinoza hatte zufällig Mansvelds Schrift in einem Buchladen gefunden und flüchtig durchblättert. In ungetrübter und durch den Eindruck eines ohnmächtigen Gegners erheiterter Stimmung schreibt er einem Freunde: „Das Buch, welches ein Utrechter Professor gegen mich geschrieben hat, und das nach seinem Tode erschienen ist, habe ich im Schaufenster eines Buchhändlers ausgestellt gesehen und aus dem Wenigen, das ich bei dieser Gelegenheit darin gelesen, erkannt, daß die Schrift nicht der Lectüre, geschweige einer Antwort werth sei. Daher ließ ich Buch und Verfasser. Doch mußte ich im Stillen lächeln und denken, wie doch allmal die Unwissendsten auch die Keckften und Schreibfertigsten sind. Die Buchhändler scheinen es mit den Waaren, die sie zum Verkauf ausstellen, wie die Höker zu machen, welche auch das Billigste und Schlechteste stets zuerst sehen lassen. Der Teufel, heißt es, ist sehr schlau, aber ich glaube, der Genius dieser Leute ist noch

[1] Regnerus a Mansveld: Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis. Op. post. Amst. 1674. Musaeus: Tractatus theologico-politicus ad veritatis lancem examinatus. 1674.

weit durchtriebener." [1] Dagegen scheint Spinoza das Buch des Musäus wirklich gelesen zu haben, denn man fand es in seinem Nachlaß.

So war in den Jahren 1674 und 1675 eine Menge polemischer Schriften gegen den theologisch-politischen Tractat erschienen, und der Eindruck derselben herrschte in der öffentlichen Stimmung, als der Philosoph im Juli 1675 nach Amsterdam kam, um seine Ethik drucken zu lassen. Es war der ungünstigste Moment, den er wählen konnte, und für seine Feinde der gelegenste, um ihm alle möglichen Hindernisse zu bereiten.

Indessen fand das Buch auch seine Freunde und Bewunderer, die es sogleich über die Grenzen der gelehrten Kreise hinaus durch Uebersetzungen zu verbreiten wünschten. Doch trat der Philosoph selbst dieser Absicht bei Zeiten entgegen, weil er und seine Freunde fürchteten, daß im Fall einer solchen auf das große Publicum berechneten Propaganda unfehlbar ein öffentliches Verbot das Werk treffen würde; auch hat er wenigstens so viel bewirkt, daß während seines Lebens eine Uebersetzung des theologisch-politischen Tractats nicht erschien. Aber das Verbot durch die Generalstaaten blieb trotzdem nicht aus. Schon den 17. December 1671 schreibt Spinoza an Jarig Jelles in Amsterdam, um ihn dringend zu bitten, die Herausgabe einer niederländischen Uebersetzung, welche, wie er gehört, schon fertig sei und gedruckt werden solle, zu verhindern. Es geschah. Der Uebersetzer Jan Hendrikssen Glasemaker hielt seine Arbeit zurück, und sie wurde erst viele Jahre nach dem Tode des Philosophen veröffentlicht.[2]

Um dem Verbote zu entgehen, trieb man mit dem Originalwerk eine Art buchhändlerischen Schmuggel und verbreitete dasselbe unter falschen Titeln; der Verfasser und sein Object wurde durch ein Aushängeschild versteckt, wohinter niemand den Spinoza und dessen theologisch-politischen Tractat vermuthen konnte. So erschien der letztere im Jahr 1673 unter drei verschiedenen Außenseiten, die mit der unschuldigsten Miene eine sehr unverdächtige und harmlose Waare ankündigten: 1) „Erste Sammlung der historischen Werke von Daniel

[1] Ep. L. (Hagae 2. Jan. 1674.) — [2] Ep. XLVII. Glasemakers Uebersetzung führt den Titel: De rechtzinnige Theologant of godgeleerde staatkundige Verhandelinge. Uit het Latin vertaalt. Te Hamburg by Henr. Koenraad 1693. Der thatsächliche Druckort war Amsterdam.

Heinse. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage"; 2) „Neue Idee der gesammten Medicin von Franzisk. de la Boë Silvius. Zweite Ausgabe"; 3) „Sämmtliche chirurgische Werke von Fr. Henriquez de Villacorta, erstem Leibarzt der Könige Philipp IV. und Carl II. Mit allerhöchster Genehmigung Sr. Maj. des Königs von Spanien."[1]

Die französische Uebersetzung übernahm Saint-Glain aus Anjou, ein ausgewanderter französischer Calvinist, der als Kapitän in holländischen Diensten gestanden hatte, dann als Zeitungsredacteur in Amsterdam beschäftigt war und ein begeisterter Verehrer Spinozas wurde. Dieser wußte um das Werk und hat wahrscheinlich nicht zugelassen, daß es bei seinen Lebzeiten gedruckt wurde; es erschien ein Jahr nach seinem Tode (1678), nicht unter dem Originaltitel, sondern auch in drei verschiedenen Formen, die scheinbar verschiedene Werke ankündigten, aber nur das erste Blatt geändert hatten. Die Titel hießen: 1) „Der Schlüssel des Heiligthums von einem Gelehrten unseres Jahrhunderts"; 2) „Abhandlung über die abergläubischen Ceremonien der Juden aus alter und neuer Zeit"; 3) „Merkwürdige Betrachtungen eines unbefangenen Geistes über die für das öffentliche wie private Wohl wichtigsten Gegenstände".[2]

Diese Uebersetzung ist besonders deshalb von historischer Bedeutung, weil sie als Nachtrag unter der Ueberschrift: „Wichtige und zum Verständniß dieses Buchs nothwendige Bemerkungen" von der Hand des Philosophen selbst verfaßte Noten enthält.[3] Es sind jene Anmerkungen, die Spinoza im Herbst 1675 im Sinn hatte, als er seinem Freunde Oldenburg schrieb, er trage sich mit der Absicht, sein Werk zu er-

---

[1] Danielis Heinsii operum historicorum collectio prima. Editio secunda, priori multo emendatior et auctior. Accedunt quaedam hactenus inedita. (Lugd. Bat. 1673.) Francisc. de la Boë Silvii totius medicinae nova idea. Editio secunda. (Amst. 1673.) Fr. Henriquez de Villacorta, M. doct. a cubiculo Philippi IV. Caroli II. archiatri opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potentiss. Hispaniarum regis. (Amst. 1673.) — [2] La clef du sanctuaire par un savant homme de nôtre siècle. Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. Cor. II. ch. 3. v. 17. (Leyden 1678.) Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciennes que modernes. (Amst. 1678.) Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier. (Cologne 1678.) Zu vgl. Nicéron: Mémoires. T. XIII. pg. 46—48. — [3] Remarques curieuses et nécessaires pour l'intelligence de ce livre.

läutern.[1] Diese kurz vor seinem Tode aufgezeichneten Noten hat der Philosoph mehreren Exemplaren des theologisch-politischen Tractats als Randglossen eingeschrieben: eines davon kam in den Besitz des Buchhändlers Jan Rieuwertz, ein anderes schenkte Spinoza einem Freunde mit folgender Widmung: „Dem Herrn J. St. Klefmann macht der Verfasser dieses Buch zum Geschenk, erläutert durch einige Anmerkungen, welche er selbst eigenhändig hineingeschrieben hat, den 27. Juli 1676".[2] (Dieses Unicum wurde von dem Königsberger Professor Schütz auf einer Auction in Amsterdam erstanden und nach seinem Tode für die Bibliothek des Grafen von Wallenrod erworben.) In anderen Exemplaren des theologisch-politischen Tractats fand sich die Zahl der eingeschriebenen Randglossen um einige vermehrt; eine Abschrift davon erhielt durch Vermächtniß die Leydener Universitätsbibliothek (1756): ein Besitz, auf welchen Tydeman aufmerksam machte, als er den Brief an Lambert Velthuysen herausgab (1843). Endlich ist in jüngster Zeit noch eine handschriftliche holländische Uebersetzung dieser Marginalnoten aufgefunden und zur Herausgabe des vollständigen Textes mitverwerthet worden (1852).[3]

Es fand sich auch ein Scheingegner, welcher die doppelte Absicht, den Holländern zu schaden und den Spinoza so interessant wie möglich erscheinen zu lassen, durch einen Angriff gegen den Verfasser des theologisch-politischen Tractats maskirte. Stouppe, der Befehlshaber eines französischen Schweizerregiments in Utrecht, veröffentlichte während des Krieges unter dem Titel „Die Religion der Holländer"[4], ein Pamphlet, worin er diese (nach dem Sinn Ludwigs XIV.) als Feinde der Religion behandelte und ihnen den Vorwurf machte, daß sie allen möglichen Secten Raum und selbst dem baaren Atheismus freien Lauf ließen. Es wäre unlängst ein Werk erschienen, das auf die Zerstörung

[1] S. oben S. 150. — [2] Nobilissimo Do Do Jacobo Statio Klefmanno dono d. autor, et nonnullis notis illustravit illasque propria manu scripsit. Die 27. Julii anno 1676. — [3] Der Erste, der die Anmerkungen aus der französischen Uebersetzung in die Werke Spinozas aufnahm, war H. E. G. Paulus (1802); noch in demselben Jahr wurden die lateinischen Originalnoten nach dem Codex, den Rieuwertz besaß, durch Chr. Theoph. von Murr herausgegeben; den genaueren, im Wallenrodschen Exemplar befindlichen Text veröffentlichte Wilh. Dorow (1835); das Verdienst der vollständigen, auf die Kenntniß und sorgfältige Vergleichung des gesammten gedruckten und handschriftlichen Materials gegründeten Herausgabe hat sich Eduard Böhmer erworben (1852). — [4] La religion des Hollandais. (Utr. 1673.)

aller Religionen ausginge und sie nicht als göttliche Offenbarungen, sondern als Machwerke politischer Klugheit hinstellte; die Generalstaaten hätten das Buch zwar verboten, trotzdem werde es verkauft und verbreitet. Der Autor Namens Spinoza, ein berühmter und gelehrter Mann, wie seine zahlreichen Anhänger versichern, sei ein schlechtgesinnter Jude und kein besserer Christ, er lebe unangefochten im Haag, von aller Welt besucht, selbst von vornehmen Frauen, von keinem bekämpft; noch hätte kein niederländischer Theologe gegen ihn geschrieben, diese Herrn schwiegen, sei es aus Gleichgültigkeit gegen das um sich greifende Verderben oder aus stiller Zustimmung oder weil sie nicht die Kraft der Widerlegung besäßen. Wie wenig Spinoza die polemische Zielscheibe dieser Schrift war, beweist die Thatsache, daß in demselben Jahre der Feldherr der französischen Invasionsarmee, Prinz Condé, den Philosophen einladen ließ, ihn in Utrecht zu besuchen. Wir wissen, daß die niederländischen Theologen keineswegs schwiegen und im Jahre 1674 eine Fluth von Gegenschriften hereinbrach.

5. Geister- und Gespensterglaube.

In dieses Jahr fällt ein ziemlich weitläufiger Briefwechsel mit einem uns bisher unbekannten, aber in der Schätzung des Philosophen angesehenen Manne, denn er spricht von der großen Hochachtung und Ehrerbietung, die er stets für ihn gehegt habe und noch hege, die ihm den Widerspruch schwer und die Schmeichelei unmöglich mache. Und es muß wohl ein Mann von gewissem Ansehen gewesen sein, welcher den Verfasser des theologisch-politischen Tractats allen Ernstes auffordern konnte, über Geister und Gespenster ihm Rede und Antwort zu stehen.[1]

Der Gespensterfreund berief sich auf die Autoritäten des Alterthums und der neuen Zeit, Philosophen und Theologen, auf Sokrates, Plato, Aristoteles und Plutarch, auf die Erzählungen des Plinius und Sueton, auf Cardanus und Melanchthon u. s. w., er wollte Geister- und Spukgeschichten theils selbst erlebt theils aus dem Leben anderer, die er kannte, in Erfahrung gebracht haben, gab es doch einen Bürgermeister, der in der Brauerei seiner Mutter Nachts denselben Lärm als am Tage gehört hatte. Nach seiner Philosophie sollten in einen wohlgeordneten Welthaushalt auch Geister und Gespenster gehören, die Vollkommenheit und Schönheit des Universums würde Abbruch leiden, wenn darin zwar Körper ohne Seelen, aber

[1] Ep. LV—LX. (Sept. u. Octob. 1674.) — Ueber diesen Mann s. unten Cap. VI.

keine Seelen ohne Körper existirten; wolle man dieses Argument bestreiten, so müsse man die Welt nicht für eine planmäßige Schöpfung, sondern für das Werk des bloßen Zufalls halten.[1]

Den Geister- und Gespensterglauben erklärt unser Philosoph aus dem Phantasiebedürfniß der Menschen, welches der Vernunfteinsicht Ammenmährchen vorziehe; er kenne selbst keine sichere Thatsache, die das Dasein solcher Erscheinungen beweise, keinen glaubwürdigen Schriftsteller, der sie berichte; Sokrates, Plato und Aristoteles hätten bei ihm nur geringe Geltung; er würde verwundert sein, wenn vorurtheilsfreie Denker, wie Demokrit, Epikur und Lucrez dergleichen Dinge erzählten, aber jene dämonengläubige Philosophen hätten aus Neid Demokrits Werke verbrannt.[2]

Was die Vollkommenheit und Schönheit der Welt betreffe, so entspreche diese Vorstellung nicht der Natur der Dinge, sondern nur den Wünschen und Bedürfnissen der menschlichen Einbildung, die eben so gut allerhand Ungeheuer, wie Centauren, Drachen, Greife u. s. w. fordern und mit solchen imaginären Geschöpfen die Welt bevölkern könnte. Aus dem Dasein seelenloser Körper folge das Dasein körperloser Seelen ebensowenig, wie aus dem Kreis ohne Kugel die Existenz einer Kugel ohne Kreis.[3] Der Gespensterfreund war wirklich dieser Ansicht und ließ sich die Kugel ohne Kreis gefallen.[4] Er hatte dem Philosophen die Alternative gestellt (in welche der eigentliche Schwerpunkt des Briefwechsels fällt): entweder du bejahst die planmäßige und geordnete Schöpfung oder du behauptest die Entstehung der Welt durch den Zufall! Spinoza erwiederte: ich begreife die Welt als eine nothwendige Folge der göttlichen Natur und verneine ihre Entstehung durch einen Act des Willens nach Analogie des menschlichen.

Damit kam die briefliche Verhandlung auf die Frage über Nothwendigkeit und Freiheit. Daß man sich den göttlichen Geist, wie der Gegner meinte, nach Analogie des menschlichen, nur unendlich vergrößert vorstellen müsse, sei eine ungereimte Forderung. In derselben Weise würden die Dreiecke und Kreise, wenn sie reden könnten, auch räsonniren, sie würden sagen: „Gott sei ein eminentes Dreieck, ein eminenter Kreis!“ Die Menschen sagen: „Gott sei ein eminenter

---

[1] Ep. LV. (14. Sept. 1674.) LVII. (21. Sept. 1674.) LIX. — [2] Ep. LVI. LVIII. LX. — [3] Ep. LVIII. — [4] Ep. LIX.

Verstand, ein eminenter Wille!" Dies aber heiße Gott nicht erkennen, sondern imaginiren oder unklar vorstellen, und das Object der unklaren Vorstellung sei nicht wirklich, sondern chimärisch. Wenn ich von Gespenstern eine so klare Vorstellung hätte wie von einem Dreieck, sagte der Philosoph, so würde ich sie bejahen; da ich sie aber nur einbilde, wie ich mir auch Harpyien und Greife einbilden kann, so muß ich ihre Existenz verneinen und sie als Träume betrachten. Aus diesem Satze schien dem Andern die Verneinung auch der göttlichen Existenz, also der Atheismus zu folgen, es müßte denn sein, was unmöglich ist, daß wir Gott ebenso klar und deutlich vorstellen als ein Dreieck. Hier gab Spinoza die berühmte, seine ganze Denkart bezeichnende Antwort: „Auf deine Frage, ob ich von Gott eine ebenso klare Idee als vom Dreieck habe, sage ich Ja. Wenn du mich aber frägst, ob ich von Gott ein eben so klares Bild als vom Dreieck habe, so werde ich mit Nein antworten."[1]

Er schloß mit der Erklärung: Gespenstergeschichten sind Wundergeschichten. „Wenn du sie auf den Kredit einiger Philosophen des Alterthums glauben willst: mit welchem Recht darfst du die Wunder der göttlichen Jungfrau und aller Heiligen verneinen, die ja von so vielen hochberühmten Philosophen, Theologen und Historikern gesammelt und überliefert sind, daß sich die Zahl dieser Autoritäten zu den deinigen verhält, wie hundert zu eins?"[2]

6. Albert Burghs Bekehrungsversuch.

Es war kaum ein Jahr nach diesem Briefe verflossen, als die Autoritäten der katholischen Kirche dem Philosophen selbst entgegengehalten und an ihm als Bekehrungsmittel versucht wurden. Jener schon erwähnte Albert Burgh[3], der einst zu Spinozas jüngeren

[1] Ep. LX. — [2] Ebendaselbst. (Schluß.) — [3] Der Vater dieses Albert Burgh war Coenraad Burgh, Heer van Kortenhoef, der zu den reichsten Leuten der Stadt Amsterdam gehörte; Albert Burgh war das älteste seiner fünf Kinder und wohl im Jahre 1651 geboren (also neunzehn Jahre jünger als Spinoza), er wurde den 20. Februar 1668 in Leyden als Student der Philosophie eingeschrieben (damals lebte Spinoza schon seit fünf Jahren in Voorburg) und sei einer von den jungen Leuten aus der Leydener Studentenwelt gewesen, welche den Spinoza ab und zu in Voorburg oder im Haag besuchten. Während seiner italienischen Reise, die wahrscheinlich in das Jahr 1673 fällt, habe er sich unter den klerikalen Einflüssen, welche in Venedig, Padua und besonders in Rom durch den Dominikaner Martin Harney aus Amsterdam auf ihn ausgeübt wurden, zur römischen Kirche bekehrt. (Meinsma. S. 381—383).

Freunden gehört hatte, der Abkömmling einer Familie, welche unter Albas Schreckensherrschaft alle Foltern der Glaubenstyrannei mit dem Muth der Bekenner ertragen hatte, war nach Italien gereist und dort zur römischen Kirche übergetreten. Von Florenz aus schreibt er (in lateinischer Sprache) den 11. September 1675 an Spinoza und fordert ihn auf, seinem Beispiele nachzufolgen.[1] Wenn der Philosoph in seiner Antwort bemerkt, daß er und seine Freunde auf die vorzügliche Begabung des Bekehrten einst große Hoffnungen gesetzt; wenn er ihm weiter vorhält, daß er seine Lehre, die er jetzt für eine Chimäre erkläre, niemals kennen gelernt habe, so schien diese Angabe jene frühere, nunmehr widerlegte Vermuthung zu bestätigen, daß der Verfasser des Briefs derselbe junge Mann war, dem Spinoza in Rijnsburg Unterricht in der cartesianischen Naturphilosophie gab, weil er ihm die eigenen Ansichten nicht mittheilen wollte.[2]

Es scheint, daß sich der Philosoph und seine Freunde nicht bloß in ihren Hoffnungen, sondern auch in ihrem Urtheil verrechnet hatten. Wenigstens ist dieser Brief kein Zeugniß einer besonderen Begabung. Niemals ist ein Bekehrungsversuch, der unter allen Umständen erfolglos sein mußte, ungeschickter und plumper angestellt worden; er entbehrt jeder Art feiner, menschenkundiger Behandlung, welche Kunst ein Proselytenmacher verstehen muß; er ist im Ton einer dreisten und frechen Kapuzinade gehalten, die auf einen Spinoza noch schlechter paßte, als die Faust aufs Auge. Um ihn zu bekehren, läßt Burgh eine Fluth von Schimpfreden gegen den Mann los, den er verehrt hatte. Es ist nicht genug, daß er den Philosophen „einen von Stolz und Hoffart aufgeblasenen, von teuflischem Uebermuth strotzenden Mann“ nennt, daß er seine Gesinnung als „verwegene, verrückte, bejammernswerthe und verfluchte Anmaßung“, seine Principien als „falsch, frech und unvernünftig“ bezeichnet, er wendet sich direct an seine Person und ruft ihm zu: „Elendes Menschlein, gemeines Erdenwürmchen und weniger als das, Asche und Würmerspeise!“ Er habe das Maß seiner Verirrung und Uebelthaten im theologisch-politischen Tractat erfüllt, und es sei endlich Zeit umzukehren. Er möge wissen, daß die Schrift nicht kraft der menschlichen Vernunft, sondern kraft der göttlichen Offenbarung, daß sie nicht bloß aus der Schrift, sondern auch aus der apostolischen Ueberlieferung verstanden sein wolle. Wie er sich anmaßen

[1] Ep. LXXIV. (III. Non. Sept. 1675). — [2] Vgl. vor. Cap. S. 140 flgd.

könne, im Besitz der besten Philosophie zu sein, da er nicht alle Systeme der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geprüft habe? Wie er wage, das Wesen der Dinge erkennen zu wollen, da er die Macht der Wünschelruthe und der Beschwörungen durch magische Worte und Zeichen zu erklären nicht im Stande sei? Er solle seiner Ohnmacht inne werden und sich der göttlichen Offenbarung unterwerfen, deren alleiniges Gefäß die römisch-katholische Kirche sei. Die Wahrheit der Kirche Gottes sei bewiesen durch die Glaubensübereinstimmung von Myriaden, durch ihre Gründung und ununterbrochene Fortdauer seit Anfang der Welt, durch die Stiftung des neuen Bundes kraft der Menschwerdung Christi, durch die mehr als sechszehn Jahrhunderte der Dauer des katholischen Christenthums, durch die bewunderungswürdige Ordnung und Regierung der römischen Kirche, durch das Leben und die Wunder zahlloser Heiliger und Märtyrer, durch die Bekehrung zahlloser Ungläubiger und Ketzer, darunter so vieler gewichtiger Philosophen, endlich durch das elende und heillose Leben der Atheisten.

„Bekehre dich also, Philosoph, erkenne deine weise Thorheit, deine thörichte Weisheit, werde aus einem Uebermüthigen ein Demüthiger und du wirst geheilt sein." „Ich habe diesen Brief an dich geschrieben, um dir meine Liebe, obgleich du ein Heide bist, zu beweisen und dich zu bitten, daß du aufhören mögest, andere zu verderben." „Verschließe dich nicht der Bekehrung! Wenn du jetzt auf diesen Ruf Gottes nicht hörst, so wird der Zorn des Herrn gegen dich entbrennen, du wirst von seiner unendlichen Barmherzigkeit verlassen und ein Opfer der göttlichen Gerechtigkeit werden! Möge der Allmächtige es abwenden zum Ruhm seines Namens, zum Heil deiner Seele und zum heilsamen, beherzigenswerthen Vorbilde der vielen unseligen Anhänger, die deine Götzendiener sind."

Je roher und fanatischer der bekehrungssüchtige Brief gehalten war, um so ruhiger und würdiger faßte der Philosoph seine Antwort, die er am liebsten unterlassen hätte und nur auf Bitten der Freunde sich abgewann. Er hielt dem Proselytenmacher vor, daß er durch seinen Abfall sich der Vorfahren unwürdig gezeigt, die Eltern tief gekränkt, seinen früheren Ueberzeugungen zuwider gehandelt habe und, wie aus seinem Briefe hervorgehe, nicht bloß ein Convertit, sondern ein Fanatiker geworden sei. Er wolle nicht mit den Lastern der Priester und Päpste gegen die römische Kirche zu Felde ziehen, wie die Gegner derselben mit vielem Affect zu thun pflegen; eine solche Polemik könne

die Gemüther aufregen, aber nicht belehren; er räume ein, daß diese Kirche Männer von großer Gelehrsamkeit und tugendhaftem Lebenswandel mehr als die übrigen christlichen Kirchen besitze; sie sei zahlreicher als diese, darum habe sie nothwendig eine größere Menge Guter und Schlechter; aber die Heiligkeit des Lebens sei kein Monopol der römischen Katholiken, sondern auch Lutheranern, Reformirten, Mennoniten und Mystikern eigen. Nicht in Dogma und Cultus, sondern in der Gesinnung der Gerechtigkeit und aufopfernden Liebe zeige sich die wahre Religion; da allein sei der Geist Christi gegenwärtig, er sei unser alleiniger Führer auf dem Wege zu diesem Ziel. Das johanneische Wort: „daß wir in Gott bleiben und Gott in uns" enthalte das Wesen der Frömmigkeit, die Frucht des heiligen Geistes und den Ausdruck des wahren katholischen Glaubens. Was die römische Kirche noch außerdem an Unterscheidungslehren und -zeichen besitze, sei überflüssig und vom Uebel. Widersinnig sei der Glaube an den Satan, abgöttisch der an den Gott in der Hostie; auch wäre die römische Kirche nicht die einzige, die sich für die von Gott erwählte, der Menschheit von Anbeginn offenbarte, durch Alter und ununterbrochene Dauer über allen Wechsel erhabene hielte; eben dasselbe preisen die Pharisäer (Rabbiner) von der jüdischen («ipsissima Pharisaeorum cantilena est»).

Und zwar sei das historische Recht der jüdischen Kirche älter, ihre Märtyrer nicht weniger zahlreich, deren Glaubenstreue eben so freudig. Hier nennt Spinoza das Beispiel eines spanischen Märtyrers, **Judas des Gläubigen**, der für die jüdische Religion den Feuertod erlitten und mitten in den Flammen des Scheiterhaufens ausgerufen habe: „Gott, in deine Hände befehle ich meinen Geist!"[1] Es gebe der Religionen wie der philosophischen Systeme viele; daher läßt Spinoza die Frage, ob er, der seine Lehre für die beste halte, alle übrigen Systeme geprüft habe, auf den Neubekehrten zurückfallen: ob dieser alle Religionen untersucht, bevor er die römische als die alleinseligmachende angenommen? Die Frage selbst beantwortet er treffend: er habe nicht ge-

[1] Ep. LXXIV. — Dieser Judas war ein spanischer Neuchrist (Lope de Vera y Alarcon), der sich zum Judenthum bekehrt hatte und dafür in Valladolid den 25. Juli 1644 verbrannt wurde. Spinoza schöpft das Beispiel aus seiner Erfahrung; er sagt: «**novi**», aber nicht «**vidi**»: man kann daher nicht schließen, daß Spinoza als ein Augenzeuge dieser Hinrichtung noch im Jahre 1644 in Spanien war. S. Grätz: Geschichte der Juden, Bd. X. S. 101. Noten S. VI. Vgl. oben S. 118 Anmerk.

wählt, sondern erkannt; die Wahrheit sei nicht Sache der Wahl, sondern der Einsicht, sie erleuchte sich und den Irrthum. «Est enim verum sui index et falsi.» Wer gewählt hat, der glaubt oder hofft, das Beste gefunden zu haben. Wer dagegen klar und deutlich erkennt, hält seine Einsicht nicht für besser als die der andern, sondern einfach für wahr und ihr Gegentheil für falsch. In diesem Sinne ist das oft angeführte, an dieser Stelle ausgesprochene Wort Spinozas zu verstehen: „Ich glaube nicht, daß ich die beste Philosophie gefunden habe, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne".

„Höre du auf", ruft er zuletzt dem Proselytenmacher zu, „ungereimte Irrthümer Mysterien zu nennen und Unbekanntes oder noch Unentdecktes auf schmähliche Art mit solchen Dingen zu verwechseln, die bewiesenermaßen unvernünftig sind, wie die erschrecklichen Geheimnisse dieser Kirche, die, je vernunftwidriger sie sind, dir um so übervernünftiger erscheinen."

II. Die letzten Erlebnisse.

1. Der Ruf nach Heidelberg.

Indessen hatte sich der Name Spinozas durch seine beiden Werke verbreitet, und es gab hochstehende Männer, welche in ihrer Würdigung des Philosophen sich durch das Geschrei über seinen Atheismus nicht irre machen ließen. Schon war die Verfolgung gegen den theologisch-politischen Tractat im Gange, als Spinoza durch die Berufung an eine deutsche Universität überrascht wurde. Einer der tüchtigsten und tolerantesten Regenten der Zeit, Kurfürst Carl Ludwig von der Pfalz, der Bruder jener Elisabeth, welcher vor einem Menschenalter Descartes sein Hauptwerk gewidmet hatte[1], wünschte den Philosophen im Haag für die Hochschule seines Landes in Heidelberg zu gewinnen.

Nach einem fast dreißigjährigen Exil war dieser Fürst in seine Erblande zurückgekehrt, um die Aufgabe, welche ihm das Schicksal gestellt hatte, mit der ganzen Energie seiner Einsicht und Willensstärke zu lösen: nach den Verheerungen des verderblichsten aller deutschen Kriege „der Wiederhersteller der Pfalz" zu werden. Unter seinem Scepter durften die Wiedertäufer und die Sabbatarier (Judenchristen) ruhig leben, er wollte und betrieb grundsätzlich die Union der beiden reformirten Con-

[1] Vgl. Band I. Buch I. Cap. IV. S. 191—193. Vgl. meine Festrede zur 500jährigen Jubelfeier der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg (1886). S. 70–77.

fessionen in Form einer Cultusgemeinschaft ohne Glaubensvermengung (1677), noch kurz vor seinem Tode gründete er in seiner Feste Friedrichsburg zu Mannheim den drei christlichen Kirchen einen Tempel der Eintracht (1679). Bald nach seinem Regierungsantritt hatte er die völlig verödete, ihrer Bücherschätze beraubte Universität Heidelberg wieder eröffnet (1. Nov. 1651) und neunzehn Jahre später durch ein eigenes Statut so eingerichtet, daß die theologischen Professuren nur an die beiden reformirten Bekenntnisse, die übrigen Facultäten an keinerlei confessionelle Glaubensschranken gebunden sein sollten (1. Sept. 1672).

Jetzt hinderte nichts, selbst dem Verfasser des theologisch-politischen Tractats ein philosophisches Lehramt in Heidelberg anzubieten. Der Franzose Chevreau, der als litterarischer Gesellschafter dem Fürsten zur Seite ging, hatte ihn auf Spinozas Werk über Descartes aufmerksam gemacht, und nachdem Carl Ludwig selbst einige Abschnitte darin gelesen, so ertheilte er einem seiner vertrautesten Räthe, dem Professor der Theologie Joh. Ludwig Fabricius, den Auftrag, den niederländischen Philosophen nach Heidelberg zu berufen. Dieser schrieb den 16. Febr. 1673 (in lateinischer Sprache) an Spinoza: „Seine Durchlaucht der Kurfürst der Pfalz, mein gnädigster Herr, hat mir befohlen, Sie, den ich bisher nicht gekannt, der aber Seiner Durchlaucht vorzüglich empfohlen worden, brieflich zu fragen, ob Sie an Seiner berühmten Universität Heidelberg eine ordentliche Professur der Philosophie anzunehmen geneigt wären? Sie werden die gegenwärtige Jahresbesoldung der ordentlichen Professoren erhalten. Nirgends wo anders können Sie einen Fürsten finden, welcher ausgezeichneten Köpfen, zu denen er Sie rechnet, günstiger gesinnt ist. Sie werden die Freiheit zu philosophiren in vollstem Umfange haben und dieselbe nach dem Vertrauen des Fürsten zur Störung der öffentlich anerkannten Religion nicht mißbrauchen. Ich habe dem Befehl des erleuchteten Fürsten gehorchen müssen und bitte Sie deshalb dringend, mir so bald als möglich zu antworten. Nur dies eine füge ich noch hinzu: wenn Sie hierher kommen, werden Sie sich eines echt philosophischen Lebens erfreuen, es müßte denn alles wider unser Hoffen und Erwarten ausfallen.“ [1]

Nach einer langen und reiflichen Erwägung lehnte Spinoza den Ruf ab. Er antwortete erst den 30. März 1673: „Wenn ich je das Verlangen nach einem akademischen Lehramt gehabt hätte, so würde

[1] Ep. LIII.

ich mir kein anderes haben wünschen können, als welches Seine Durchlaucht der Kurfürst der Pfalz mir durch Sie anbietet, zumal wegen der Freiheit zu philosophiren, die der Fürst mir einzuräumen geruht, um davon zu schweigen, daß ich mir längst gewünscht, unter einem Herrscher zu leben, dessen Weisheit alle bewundern. Da ich aber öffentlich zu lehren niemals im Sinne gehabt, so kann ich mich nicht dazu bringen, diese vorzügliche Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir erwogen habe. Mein erstes Bedenken ist, daß ich der Fortbildung der Philosophie entsagen muß, wenn ich meine Zeit dem Unterricht der akademischen Jugend widme. Dann kommt ein zweites Bedenken: ich weiß nicht, in welche Grenzen die mir eingeräumte philosophische Freiheit einzuschließen ist, damit ich den Schein absichtlicher Religionsstörung vermeide; denn die Zwietracht entspringt nicht sowohl aus feurigem Religionseifer als aus mancherlei anderen menschlichen Leidenschaften und namentlich der Zanksucht, welche alles, auch das richtig Gesagte, zu verkehren und zu verdammen pflegt. Und da ich diese Erfahrungen schon in meinem privaten und einsamen Leben gemacht habe, so würde ich sie in der Würde eines öffentlichen Lehrers noch viel mehr zu befürchten haben. Ich zögere daher, wie Sie sehen, nicht in Hoffnung auf ein besseres Lebensloos, sondern aus Liebe zur Ruhe, die ich einigermaßen bewahren zu können glaube, wenn ich mich aller öffentlichen Lehrthätigkeit enthalte. Deshalb bitte ich Sie dringend, bei Seiner Durchlaucht dem Kurfürsten mir die Erlaubniß zu erwirken, daß ich über die Sache noch weiter mit mir zu Rathe gehen darf."[1]

Die Gründe, aus denen Spinoza sich dem Ruf versagt hatte, waren so positiv, durchdacht und treffend, daß man die letzte Wendung nur für eine höfliche Form halten kann, um den kategorischen Ausdruck der Ablehnung zu schwächen. Die Bedenken des Philosophen erscheinen vollkommen begründet. Der theologisch-politische Tractat war damals weder dem Kurfürsten noch Fabricius noch Chevreau, wie aus seinen Denkwürdigkeiten hervorgeht, bekannt und würde voraussichtlich auch unter dem freisinnigsten Regenten eine akademische Wirksamkeit Spinozas auf die Dauer unmöglich gemacht haben.

[1] Ep. LIV. — Ueber die Regierung Carl Ludwigs vgl. L. Häusser: Gesch. der rheinischen Pfalz. Bd. II. S. 542—688. Ueber Chevreaus Einfluß auf Spinozas Berufung: Bayle, Art. Spinoza. Rem. H. — Chevraeana II. pg. 99. 100.

2. Der Besuch in Utrecht.

Im Sommer desselben Jahres, wo der Ruf nach Heidelberg an ihn ergangen war, empfing Spinoza eine Einladung nach Utrecht, wo ihn der Prinz Condé zu sehen und zu sprechen wünschte. Der große Condé gehörte, wie man weiß, zu den lebhaften Verehrern der cartesianischen Philosophie in der Art des hochstehenden Weltmannes, der nichts vom Pedantismus der Schule kennt; er war freigeistig genug, um den Verfasser des theologisch-politischen Tractats nicht für ein Werkzeug des Teufels, sondern für eine sehr interessante Persönlichkeit zu halten. Der Oberstlieutenant Stouppe, jener Scheingegner, hatte, wie es scheint, den Prinzen auf den Philosophen im Haag aufmerksam gemacht und, während er in einem öffentlichen Pamphlet den Holländern die Duldung Spinozas höhnisch vorwarf, mit dem letzteren selbst Briefe gewechselt, worin der Wunsch Condés nach der persönlichen Bekanntschaft des Philosophen ausgedrückt war.[1]

Dieser folgte der wiederholten Einladung, mit welcher zugleich er den Paß nach Utrecht erhalten hatte. Daß er hier im französischen Hauptquartier als Gast des Prinzen Condé einige Zeit (wahrscheinlich im Juli 1673) verweilt hat, steht außer Zweifel; dagegen sind unsere Nachrichten in Streit, ob er den Prinzen, der gerade zu jener Zeit in Kriegsgeschäften abwesend sein mußte, wirklich gesehen und gesprochen. Colerus erzählt, Spinoza habe nach seiner Rückkehr seinem Hauswirth van der Spijck bestimmt versichert, daß er den Prinzen selbst nicht kennen gelernt und nur mit Stouppe verkehrt habe, der ihm im Auftrage Condés Anerbietungen gemacht, welche er abgelehnt habe. Jener habe ihm eine königliche Pension versprochen, wenn er Ludwig XIV. eines seiner Werke widmen wolle.

Bayle in dem bekannten Artikel seines Wörterbuchs hatte zuerst die Zusammenkunft zwischen Condé und Spinoza verneint, in der zweiten Ausgabe bejaht und später (wohl nach Colerus' Angabe) seinen ersten Bericht wiederhergestellt.[2] Auch Lucas und nach ihm Boulainvilliers lassen Spinoza in Utrecht die Rückkehr des Prinzen vergeblich erwarten; sie erzählen uns, daß im Auftrage Condé's der Marschall Luxembourg den Philosophen sehr höflich empfangen und dieser durch seine Urbanität und geistvolle Conversation den günstigsten Eindruck auf den Hof des Prinzen gemacht habe.[3] Dagegen berichtet Nicéron

[1] Zu vgl. ob. S. 113–114. S. 159–160. — [2] Bayle, Art. Spinoza. Rem. G. — [3] Réfut. La vie de Spinosa. pg. 67–73.

in seinen Denkwürdigkeiten, indem er sich auf Des-Maizeaux beruft, daß Condé vor Spinozas Abreise zurückgekehrt sei und mit dem Philosophen öftere Unterredungen gehabt habe. Des-Maizeaux will es sowohl von Morelli, dem es Spinoza selbst erzählte, als von Buissière, dem französischen Feldarzt, gehört haben, der mehr als einmal den Spinoza in die Gemächer des Prinzen habe gehen sehen. Unter dem Versprechen einer bedeutenden Pension, des Zutritts bei Hofe und seiner persönlichen Protection habe Condé den Philosophen aufgefordert, ihn nach Paris zu begleiten und beständig in seiner Nähe zu bleiben, dieser aber habe die Anerbietungen abgelehnt und dem Prinzen erklärt, daß er gegen einen so verschrieenen Atheisten nicht im Stande sein würde seine Versprechungen zu erfüllen.[1]

Wir sehen keinen Grund, die Nachricht des Colerus zu bezweifeln, und glauben daher nicht an eine persönliche Zusammenkunft zwischen Condé und Spinoza. Und wie es sich damit auch verhalten haben möge: so viel ist gewiß, daß der Philosoph seine unabhängige und einsame Muße um keinen Preis hergeben und gegen eine französische Pension ebensowenig als gegen eine deutsche Professur eintauschen wollte und eingetauscht hat.[2]

3. Die Gefahr im Haag.

Die Folgen seines Besuchs in Utrecht hätten leicht die schlimmsten sein können. Ein Jahr nach der Ermordung der Witts, mitten unter den Aufregungen des französischen Kriegs und der Erbitterung des

[1] Nicéron: Mémoires. T. XIII. pg. 37—40. — [2] Was die Einladung des Prinzen Condé und die Reise Spinozas in das französische Hauptquartier zu Utrecht betrifft, den Zeitpunkt und die Dauer, die Absichten und den Erfolg dieser Reise, so stammen die nächsten und zuverlässigsten Nachrichten darüber aus dem Munde der Hausgenossen Spinozas, als welche die unmittelbaren Zeugen seiner Abwesenheit und Rückkehr wie der bedrohlichen Folgen beider gewesen sind. Der äußere Thatbestand verhält sich gewiß so, wie sie dem Colerus berichtet haben. Freilich liegt in dem merkwürdigen Vorgange sowohl der Einladung als auch der Reise und des Aufenthaltes Spinozas im feindlichen Hauptquartier etwas Verborgenes, worüber der sehr vorsichtige Philosoph, der stets «caute» verfuhr, seinen Hausleuten nichts gesagt hat. Ich finde nicht, daß die jüngsten darüber aufgestellten Hypothesen dieses Dunkel gelichtet haben. Bemerkenswerth in dieser Beziehung sind: Meinsma XII. «Een zonderling uitstapje». S. 363—399. M. Guggenheim: Zum Leben Spinozas und den Schicksalen des «tractatus theologico-politicus». Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie u. s. f. XX. 2. S. 121—142.

niederländischen Volks hatte Spinoza einer Einladung des feindlichen Generalissimus Folge geleistet und einige Zeit in dem französischen Hauptquartiere zugebracht. Als „Atheist" und Republikaner war er schon unpopulär genug; jetzt nach seiner Rückkehr von Utrecht hieß es: er sei ein Spion im Dienste Frankreichs. Gerüchte dieser Art hatten im Volke Verbreitung gefunden, und es schien, daß gegen den Philosophen eine Pöbelhetze im Anzuge war, deren schlimmster Ausgang nach den jüngst erlebten Gräuelscenen zu fürchten stand.

Schon ging, so erzählt Colerus, das Gerede von Ohr zu Ohr: Spinoza sei ein staatsgefährlicher Mensch, dessen man sich entledigen müsse. Van der Spijck hatte davon gehört und lebte in der größten Angst, daß man sein Haus stürmen und plündern werde, um sich mit Gewalt der Person des Philosophen zu bemächtigen. Dieser aber blieb ganz ruhig und tröstete seinen Hauswirth: „Fürchtet nichts um meinetwillen, ich kann mich leicht rechtfertigen, es giebt hier Leute genug und zwar vom ersten Range, welche Veranlassung und Grund meiner Reise sehr wohl kennen. Doch wie dem auch sei, sobald der Pöbel das kleinste Geräusch vor dem Hause hören läßt, werde ich heraustreten und direct auf die Leute zugehen, wenn sie mich auch ebenso behandeln sollten als die armen Witts. Ich bin ein guter Republikaner und habe stets nur den Ruhm und Vortheil des Staats im Auge gehabt." Aus diesem Ausspruch, der die Festigkeit und Furchtlosigkeit seines Charakters bezeugt, ist dann jene thörichte Rede entstanden, die Kortholt ihm Schuld giebt: daß er aus Liebe zu seinem Ruhm gern einen so schrecklichen Tod, wie die Gebrüder Witt, erduldet haben würde.[1]

4. Tschirnhausen.

In demselben Jahre, wo der Philosoph die Berufung nach Heidelberg und die Einladung nach Utrecht erhielt, vermehrte sich der kleine und stille Kreis seiner Freunde in Amsterdam durch einen jungen Mann aus Deutschland, der an philosophischer Begabung die anderen überragte und wohl als das bedeutendste Mitglied gelten darf, welches vorübergehend jenem Kreise angehört hat. Es war ein sächsischer Edelmann, Ehrenfried Walther Graf von Tschirnhausen, Herr von Kisslingswalde und Stolzenberg in der Oberlausitz[2], der nach Holland gekommen war, um Mathematik in Leyden zu studiren und bei den Generalstaaten Kriegsdienste zu nehmen; er hatte den letzteren

[1] S. oben S. 97. — [2] 1651—1708.

Plan verlassen und, von dem Studium der cartesianischen Lehre ergriffen, von den Grundsätzen derselben überzeugt, sich der philosophischen Laufbahn gewidmet, als er bei seinem Aufenthalt in Amsterdam (1673) die dortigen Spinozafreunde kennen lernte und durch sie in die handschriftlichen Werke des Philosophen im Haag eingeführt, wie mit den Erklärungen bekannt gemacht wurde, welche Spinoza seinen Anhängern brieflich gegeben. So hatte er unter anderem auch ein an Meyer gerichtetes Schreiben über die Grundbegriffe der Philosophie und die Idee des Unendlichen gelesen.[1]

Was in den Schriften Descartes' ihn vorzüglich gefesselt und überzeugt hatte, die deductive Beweisführung, trat ihm, der in der Ausbildung der philosophischen Methode selbst seine Hauptaufgabe erblickte, jetzt in Spinozas Lehre in der ausgeprägtesten mathematischen Form so mächtig entgegen, daß er auf das Lebhafteste davon erfaßt wurde und sich in das Studium dieser neuen Philosophie vertiefte. Der einleuchtende und methodische Gang der Demonstration mußte ihn gewinnen, der Widerstreit der Ergebnisse gegen die Lehre Descartes' mußte ihn bedenklich machen, und so fühlte sich Tschirnhausen aufgefordert, die Resultate Spinozas nicht etwa nach den gewöhnlichen Vorurtheilen, sondern auf Grund ihrer Beweise zu prüfen und von hier aus seine Einwürfe zu machen. Auf diesem Wege traf er, scharfsinnig und mathematisch geschult, wie er war, die bedenklichsten und fragwürdigsten Stellen des Systems; der Philosoph selbst, der in den meisten Fällen dem schülerhaften Mißverständniß oder dem blinden Vorurtheile gegenüberstand, hatte sichtlich ein Vergnügen, diese Einwände zu lesen und zu erwiedern.

So entstand zwischen Spinoza und Tschirnhausen ein umfänglicher, wichtiger und lehrreicher Briefwechsel, welcher vom 8. October 1674 bis zum 15. Juli 1676 reicht, und den der Philosoph aufnahm, ohne zunächst zu wissen, von wem die Einwürfe herrührten; er hatte sie durch ein Mitglied seines Amsterdamer Collegiums, den Arzt G. H. Schaller (Schuller) erhalten und ließ diesem seine erste Erwiederung zugehen. „Ich habe", schreibt er, „durch unsern Freund J. R. (Rieuwertz) deinen Brief zugleich mit dem Urtheil deines Freundes empfangen." Da nun einer jener Briefe (2. Mai 1676) sich auf ein Schreiben, welches der Philosoph dreizehn Jahre früher an Meyer gerichtet hatte,

[1] Ep. XXIX.

zurückbezieht, so hat man bis in die neueste Zeit geglaubt, daß dieser ganze Briefwechsel zwischen Spinoza und Meyer geführt worden sei. Erst durch die Auffindung der Handschriften ist die Thatsache festgestellt, daß nicht Meyer, sondern Tschirnhausen die unten bezeichneten Briefe (mit Ausnahme des LXV.) verfaßt hat.[1]

Gleich nach dem ersten Briefe verkehrte er direct mit dem Philosophen, den er wahrscheinlich auch im Haag persönlich besucht hat; in Amsterdam konnte er die Bekanntschaft Spinozas nicht machen, denn als dieser im Juli 1675 dort verweilte und sich vergeblich um die Herausgabe seiner Ethik bemühte, hatte Tschirnhausen schon seit einiger Zeit die Niederlande verlassen und lebte in London. Sein Freund Schaller in einem neuerdings aufgefundenen Briefe vom 25. Juli 1675 berichtet dem Philosophen, daß Tschirnhausen bereits dreimal von England geschrieben, daß er Boyle und Oldenburg kennen gelernt, bei beiden seltsame Vorstellungen über die Person Spinozas angetroffen und sie eines Besseren, namentlich auch in Rücksicht auf den theologisch-politischen Tractat belehrt habe.[2]

Jene seltsamen Vorstellungen waren wohl ihre Scheu vor dem Atheisten unter dem ersten Eindruck des verrufenen Buchs, welches Oldenburg erst kurz vorher erhalten. Wenn dieser den 8. Juni 1675 dem Philosophen schrieb, daß er seine erste Meinung über den Tractat zurückgenommen und als voreilig erkannt habe[3], so dürfen wir annehmen, daß in der Zwischenzeit der Einfluß Tschirnhausens auf ihn gewirkt hatte. Von London ging unser Landsmann nach Paris, wo er sich mit Chr. Huyghens befreundete, den Sohn Colberts unterrichtete und Leibnizens folgenreiche Bekanntschaft machte. Schaller berichtet es dem Philosophen in einem ebenfalls erst jüngst entdeckten Briefe vom 14. November 1675.[4] Tschirnhausens letzter Brief an Spinoza kommt aus Paris

[1] Ep. LXI. (8. Oct. 1674.) LXIII. (5. Jan. 1675.) LXV. (25. Julii 1675.) LXVII. (Londini 12. Aug. 1675.) LXIX. (2. Maii 1676.) LXXI. (Parisiis 23. Juni 1676.) Die Antworten Spinozas sind: Ep. LXII. LXIV. LXVI. (29. Julii 1675.) LXVIII. (18. Aug. 1675.) LXX. (5. Maii 1676). LXXII. (15. Julii 1676.) Zu vgl. Vloten: Suppl. § 11. pg. 311. Ben. de Spinoza naar leven en werken. XIII. S. 105 flgd. — [2] Vloten: Suppl. § 11. pg. 313—314. — [3] S. oben S. 150 flgd. Oldenburgs Brief vom 8. Juni 1675 bestätigt, was Schallers Brief vom 25. Juli 1675 berichtet. Da Oldenburgs nächstes Schreiben v. 22. Juli ankommt, während Spinoza noch in Amsterdam verweilt (Ep. XIX.), und Schaller den 25. Juli von Amsterdam aus an ihn schreibt, so fällt die Abreise des Philosophen zwischen diese beiden Termine. — [4] Vloten: Suppl. § 11. pg. 314—317.

(23. Juni 1676).[1] Nachdem er Italien, Sicilien, Malta bereist und sich längere Zeit in Wien aufgehalten hatte, kehrte er nach Paris zurück (1682), wurde Mitglied der Akademie und begab sich in demselben Jahre nach Amsterdam, von wo er den 11. September 1682 an Huyghens schreibt und diesem mittheilt, daß die Herausgabe seines methodologischen Werks bevorstehe. Er nennt es in diesem Briefe nach dem Vorbilde Spinozas: «De intellectus emendatione»[2]. Das Werk erschien ein Jahrzehnt nach dem Tode des Philosophen unter dem Titel: «Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia» (1689). Die letzten fünfundzwanzig Jahre seines Lebens (1683—1708) weilte Tschirnhausen auf seiner Herrschaft Kisslingswalde.

Das Vorbild Spinozas hatte ihn nicht bloß in der Fassung und Bezeichnung seiner Aufgabe, sondern auch in deren Ausführung bestimmt, denn es finden sich in der «Medicina mentis» Stellen, die wörtlich mit dem «Tractatus de intellectus emendatione» übereinstimmen.[3] Nur den Namen Spinozas anzuführen, hat er sich gehütet. Offenbar war der verwerfliche Grund dieses geflissentlichen Stillschweigens, daß er in seinem Werk den Namen des verschrieenen Atheisten vermeiden wollte, um sich selbst nicht dem Verdachte der Anhängerschaft auszusetzen.

Ein solcher Verdacht wäre unrichtig. Tschirnhausen war nie Spinozist, er folgte der Methode, welche schon Descartes vorgezeichnet und ausgeübt hatte, nicht der Lehre Spinozas nach ihrem dogmatischen Inhalt. Selbst in der Zeit, wo er verehrungsvoll zu dem Philosophen im Haag emporsah, hatte er gewichtige Bedenken, die jener ihm zu nehmen nicht vermocht hat. Die beiden wichtigsten betrafen die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, worin Tschirnhausen die Sache Descartes' festhielt und vertheidigte, und von den göttlichen Attributen, worin er die Lehre Spinozas in einem Widerstreit mit sich selbst fand. Niemand hat schärfer als er an diesem Punkt die Achillesferse des Systems entdeckt und getroffen. Und man muß einräumen, daß die Erwiederungen des Philosophen an dieser Stelle mehr ausweichender als erleuchtender Art waren.

Um so energischer wußte Spinoza seine Bejahung und Verneinung der Freiheit zu vertheidigen und zu erläutern; seine

---

[1] Ep. LXXI. — [2] Vloten: Suppl. § 11. pg. 319—322. — [3] Ebendas. § 11. pg. 351—357.

Erwiederung auf die ersten Bedenken gehört unter die lehrreichsten Briefe, die er geschrieben.[1] Der Begriff der wahren Freiheit falle zusammen mit dem der inneren Nothwendigkeit, das Gegentheil bestehe in dem Determinirtwerden von außen. Wenn man die determinirenden Ursachen nicht kenne, so bilde man sich ein, aus gar keiner Ursache, sondern aus eigenem Willen zu handeln: dies sei die Einbildung der menschlichen Freiheit. Wenn der geworfene Stein, unbewußt des empfangenen Stoßes, aber seiner Bewegung bewußt, reden könnte, so würde er sagen: nichts zwingt mich zu fliegen, ich thue es aus eigenem Streben! So verhalte sich der Säugling zur Milch, der Zornige zur Rache, der Feige zur Flucht; sie bilden sich ein, aus freiem Willen zu handeln, weil sie nicht wissen, durch welche Ursachen ihre Begierden bewirkt werden. Auch die Trunkenen, Fieberkranken und Schwätzer halten ihre Reden für Thaten der Willensfreiheit.

5. Leibniz.

Als Spinoza aus Schallers Mittheilungen erfuhr, daß ihr gemeinschaftlicher Freund Tschirnhausen in Paris auch Leibnizen kennen gelernt habe, begegnete ihm dieser Name nicht zum ersten male; er hatte drei Jahre vorher einen kurzen Briefwechsel mit Leibniz geführt und sollte noch kurz vor seinem Tode die persönliche Bekanntschaft des Mannes machen, der in der Philosophie sein größter Nachfolger und Gegner wurde. Die briefliche Berührung betraf keine philosophischen Fragen. Leibniz, damals kurmainzischer Rath, hatte eine kleine Schrift unter dem Titel «Notitia opticae promotae» veröffentlicht, welche er von Spinoza gelesen und beurtheilt wünschte; er schickte sie ihm den 5. October 1671 und versprach in der Nachschrift des Briefes auch die Zusendung seiner „Neuen physikalischen Hypothese". Der Philosoph antwortete in freundlichster Weise den 9. November 1671 und bot auch nachschriftlich den theologisch-politischen Tractat als Gegengeschenk, falls Leibniz das Buch noch nicht kenne.[2]

Dieser kannte damals den Spinoza nur durch seinen Ruf, er wußte, daß er Optikus und Philosoph sei, hielt ihn für einen Arzt in Amsterdam und adressirte: «A Monsieur Spinosa, médecin très célèbre et philosophe très profond à Amsterdam; par couvert»; er bat, daß Spinoza sein Schriftchen auch dem in der Optik erfahrenen Huddenius zur Beur-

[1] Ep. LXII. — [2] Ep. LI—LII.

theilung mittheilen und seine Antwort ihm durch Diemerbroeck zusenden möge. (Jener war Bürgermeister in Amsterdam, dieser Professor der Medicin in Utrecht.)[1] Er muß sich bald darauf über die Person des Philosophen etwas näher unterrichtet haben, denn er schreibt im Januar 1672 seinem Lehrer Jac. Thomasius in Leipzig: „Spinoza, wie ich aus niederländischen Mittheilungen erfahren, ist Jude, von der Synagoge wegen seiner ungeheuerlichen Ansichten ausgestoßen (ἀποσυνάγωγος ob opinionum monstra), im Uebrigen ein ausgezeichneter Optikus und Verfertiger vorzüglicher Fernröhre."

Er setzte den Briefwechsel mit Spinoza nicht fort. Als er fünf Jahre später, auf der Rückkehr nach Deutschland begriffen, durch Holland reiste, besuchte er den Philosophen im Haag[2] und hat später seiner Zusammenkünfte mit ihm öfter, aber nicht immer in derselben Weise gedacht. Dem Abbé Gallois schrieb er: „Ich habe auf meiner Durchreise den Spinoza gesehen und mehrere male sehr lange mit ihm gesprochen. Er hat eine seltsame Metaphysik voller Paradoxen." In seiner Theodicée, wo er der politischen Parteien in den Niederlanden gedenkt und van den Hoof als den Verfasser eines dem Spinoza zugeschrieben pseudonymen Werkes über das Recht der Geistlichen bezeichnet, erzählt Leibniz: „Auf meiner Rückkehr von Frankreich durch England und Holland sah ich van den Hoof (de la Court), wie auch den Spinoza und erfuhr von beiden über die damaligen Zeitverhältnisse einige interessante Anekdoten".[3]

Es scheint, daß Leibniz bemüht war, seine Beziehungen zu Spinoza als so vorübergehende und äußerliche erscheinen zu lassen, wie sie in der That gewesen waren. Wir lesen in seinem «Otium Hannoveranum» folgende Stelle, die ich um ihres Schlusses willen anführe: „Der berüchtigte Jude Spinoza hatte eine olivenartige Hautfarbe und etwas Spanisches in seinem Gesicht. Auch stammte er aus diesem Lande. Er war Philosoph von Profession und führte ein ruhiges und rein privates Leben, sein Tagewerk bestand im Schleifen optischer Gläser und im Verfertigen von Brillen und Mikroskopen. Ich habe ihm einmal einen auf Optik bezüglichen Brief geschrieben, den man in seine Werke eingerückt hat." Den Charakter Spinozas

[1] Vloten: Suppl. § 9. pg. 306—308. — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. II. (2. Aufl.) Buch I. Cap. VII. S. 112. — [3] Théodicée. § 376. Jenes pseudonyme Werk hieß: Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum liber singularis (1665).

hat Leibniz nicht gekannt und falsch beurtheilt, wenn er ihn für ehrgeizig hielt und unter die Leute rechnete, welche, wie Vanini, die Unsterblichkeit der Seele verneinen und die des Namens suchen. Deshalb, so meint er, habe Spinoza seine unvollkommenen Schriften verbrannt, damit sie nicht etwa nach seinem Tode veröffentlicht würden, und dadurch seinem litterarischen Ruhm Eintrag geschehe. Hier hat sich Leibniz eines doppelten Irrthums schuldig gemacht, indem er eine unrichtige Thatsache durch ein unrichtiges Motiv erklärte.

Es scheint, daß unseren Philosophen eine Art sokratisches Dämonium warnte, als ihm Tschirnhausen die Frage vorlegen ließ, ob Leibniz in die Kenntniß der handschriftlichen Werke eingeführt werden dürfe? In dem schon angeführten Briefe hatte Schaller geschrieben: „Tschirnhausen berichtet noch, daß er in Paris einen gewissen Leibniz kennen gelernt habe, einen ausgezeichnet gelehrten, in den verschiedensten Wissenschaften höchst bewanderten, von den gewöhnlichen theologischen Vorurtheilen freien Mann, mit welchem er eine vertraute Freundschaft geschlossen. Im Fach der Moral sei er vollkommen zu Hause, eben so in der Physik und in den metaphysischen Untersuchungen über die Natur Gottes und der Seele. Tschirnhausen hält ihn deshalb für vollkommen der Erlaubniß würdig, deine handschriftlichen Werke kennen zu lernen, und wünscht es auch in deinem Interesse, er will dir seine Gründe ausführlich darthun, wenn es dir genehm ist; im anderen Fall darfst du sicher sein, daß er dem gegebenen Versprechen gemäß die Schriften geheim halten und nicht im geringsten davon reden wird. Leibniz schätzt den theologisch-politischen Tractat hoch und hat dir seiner Zeit darüber geschrieben." Die Bitte wird zuletzt noch einmal dringend wiederholt und baldigste Entscheidung gewünscht.

Umgehend antwortet Spinoza: „Leibniz kennt mich, wie ich glaube, aus Briefen, aber ich weiß nicht, warum er, welcher Rath in Frankfurt war, nach Frankreich gereist ist. Nach seinen Briefen zu urtheilen, erschien er mir als ein Mann von freiem Geist und universeller wissenschaftlicher Bildung. Doch halte ich es nicht für gerathen, ihm so schnell meine Schriften anzuvertrauen. Ich möchte erst wissen, was er in Frankreich treibt, und das Urtheil unseres Tschirnhausen nach längerem Umgang und nach einer genaueren Kenntniß seines Charakters wieder hören. Uebrigens grüße mir diesen unseren Freund, und wenn ich in irgend etwas ihm dienen kann, was es auch sei, so

soll er über mich verfügen, er wird mich zu allen Gefälligkeiten gern bereit finden." [1]

III. Lebensart und Lebensende.

1. Uneigennützigkeit und Bedürfnißlosigkeit.

Die Charaktere der beiden Denker sind einander so entgegengesetzt wie ihre Systeme. Spinoza widmete sich ganz der Philosophie. «Se totum philosophiae dedit.» [2] Um sein Leben von den Geschäften und Störungen der Welt frei zu erhalten, nahm er die Unabhängigkeit und die Einsamkeit zur Richtschnur seines Daseins und schätzte den Besitz einer solchen Muße höher als alle äußeren Güter. Nichts vermochte ihn, die Grenzen zu überschreiten, innerhalb deren allein er diese Freiheit völlig wahren konnte. Nun ist die Liebe zu einem unabhängigen und einsamen Leben keineswegs als solche schon eine Charaktertugend, denn wir sehen, wie reiche und vornehme Leute sich gern ihrer Unabhängigkeit rühmen und häufig eine isolirte und unnütze Existenz für die bequemste halten. Dann ist die kostbare Muße, welche sie genießen, eines der äußerlichsten und werthlosesten Güter.

Zwei Triebfedern, die unter den menschlichen Neigungen zu herrschen pflegen, hatten in der Seele Spinozas gar keine Wirksamkeit und Wurzel: die Habsucht und die Genußsucht. Er war nach dem Zeugniß der Freunde und Feinde vollkommen uneigennützig und vollkommen bedürfnißlos; seine Gleichgültigkeit gegen Geld und Gelderwerb war so groß, daß er auch in diesem Punkt wie abgefallen erscheint von seinem Stamm; die Einfachheit seines Lebens war so musterhaft und durchgängig aus-

---

[1] Beide Briefe (in lateinischer Sprache) gehören unter die neu aufgefundenen Stücke; Schallers Schreiben ist vom 14. Nov., Spinozas Antwort vom 18. Nov. 1675. Ich bemerke, daß in diesen Briefen der Name durchgängig nicht Tschirnhausen, sondern Tschirnhaus heißt. Vloten: Suppl. § 10. pg. 314–318. — Wenn Spinoza schreibt: „Leibniz kennt mich, wie ich glaube, aus Briefen", so ist daraus nicht mit Trendelenburg zu schließen: „daß aus jener Zeit Spinoza mehrere Briefe von Leibniz in Händen hatte". Will man es mit dem Ausdruck buchstäblich nehmen, so müßten jene „Briefe", woraus Spinoza kennen gelernt wird, von diesem verfaßt sein und nicht von Leibniz! Ebensowenig beweist die Aeußerung in Schallers obigem Schreiben, daß Leibniz wirklich einen Brief über den Tractat an Spinoza geschrieben. (Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III. S. 286 u. 297.) Beiden Annahmen widerstreitet außerdem Leibnizens eigene positive Angabe im Ot. Hannoveranum: „Ich habe einmal an ihn geschrieben". — [2] B. v. Sp. Op. postuma. Praef.

geprägt, daß die Schilderungen derselben an die hohen Beispiele des classischen Alterthums erinnern. Was uns in seiner Lebensart als Entsagung erscheint, war für ihn keine Entbehrung, sondern die natürliche Folge eines selbstlosen und über die Begierden nach den Gütern der Welt erhabenen Charakters. „Ich vermeide das Böse, weil es mit meiner Natur streitet und mich von der Erkenntniß und Liebe Gottes abziehen würde.“ [1]

Selbst die Wohlthaten der Freunde waren ihm eher lästig als angenehm. Als Simon de Vries, einer seiner treuesten Freunde und Schüler ihm zweitausend Gulden schenken wollte, damit er etwas besser leben könne, wies Spinoza das Geld zurück, weil ihm der Besitz einer solchen Summe zur Last fallen würde. Wahrscheinlich würde die Nachwelt diesen Zug (durch Colerus) nicht erfahren haben, wäre nicht van der Spijck ein Zeuge der Anerbietung und Ablehnung gewesen. Als jener Freund, der unverheirathet einem frühen Tode entgegenging, dem Philosophen sein ganzes Vermögen hinterlassen wollte, verweigerte dieser die Annahme und bat, daß Simon de Vries seinen Bruder zum Erben einsetzen möge; es geschah, und selbst das Jahrgehalt von fünfhundert Gulden, welches ihm der Bruder zufolge des Testaments zahlen sollte, setzte er freiwillig auf dreihundert herunter. [2] Lucas und nach ihm Boulainvilliers berichten, daß Johann de Witt ihm eine Pension von zweihundert Gulden schriftlich zugesichert hatte und Spinoza die Forderung fallen ließ, als die Erben Schwierigkeiten machten; diese Uneigennützigkeit habe die letzteren bewogen, ihre Verpflichtung gern zu erfüllen. [3] Die Schwestern waren nicht nach der Art des Bruders; nach dem Tode des Vaters haben sie ihm die Erbschaft bestritten, Spinoza aber habe sein Recht durch den Urtheilsspruch des Gerichts feststellen lassen und den Geschwistern dann freiwillig seinen Antheil geschenkt mit Ausnahme eines Bettes, das er für sich behielt.

Seine Oekonomie war die sparsamste; den geringen Haushalt, den er in den letzten Jahren selbst führte, hielt er sorgfältig geord-

[1] S. oben Cap. IV. S. 142. — [2] Simon de Vries war im Sept. 1667 gestorben, als Spinoza noch in Voorburg lebte; daher der Genuß jener kleinen Pension in das letzte Jahrzehnt Spinozas fällt und van der Spick nicht zugegen gewesen sein kann, als der Bruder ihm das Geldgeschenk anbot. — [3] Réfut. La vie de Spinosa. pg. 67. Da Joh. de Witt im Juli 1672 ermordet wurde, so kann dieses Jahrgehalt, wenn die Sache überhaupt richtig ist, dem Philosophen nur in dem letzten Lustrum seines Lebens zu Theil geworden sein.

net, und die kleinen Schulden, welche während eines Vierteljahres aufliefen, wurden pünktlich mit dem Tage bezahlt. Er sammelte nichts und blieb nichts schuldig, so daß seine Jahresrechnung immer Null in Null aufging und er sich selbst öfter scherzweise mit der Schlange verglich, die nach aufgezehrtem Vorrath nichts übrig behält und mit ihrem Leibe einen Cirkel beschreibt. Nach seinem Tode mußte die Schwester, welche ihn überlebte und gierig die Hand nach dem Vermögen des Bruders ausstreckte, ihre Ansprüche freiwillig fallen lassen, denn es war nichts da, was in den Augen der habsüchtigen Frau die Kosten der Erbschaft gelohnt hätte.

Sein täglicher Lebensunterhalt, wie man aus hinterlassenen Rechnungen gefunden hat, kostete ihn kaum zwölf Kreuzer. Auch seine Kleidung war nach Colerus' Bericht ärmlich, vernachlässigt und nicht besser als die der einfachsten Bürgersleute. Als ihn einer der angesehensten Staatsräthe eines Tages besuchte und schlecht gekleidet fand, machte er dem Philosophen Vorwürfe und die Anerbietung eines besseren Kleides. Spinoza antwortete: „Der Rock macht nicht den Mann. Wozu eine kostbare Hülle für ein werthloses Ding?" Denselben Zug berichten auch Lucas und Boulainvilliers, der letztere, indem er den Philosophen nicht ohne Grund tadelt, denn unter allen Umständen sei der Mensch werthvoller als der Rock. Sollte in diesem Fall eine jüdische Unsitte den Philosophen noch beherrscht haben? Lucas verneint, daß Spinoza die üble Gewohnheit einer schlechten und unsauberen Tracht gepflegt habe, und behauptet das Gegentheil: er habe auch an anderen die auffallende und affectirte Vernachlässigung des Aeußeren getadelt.[1]

Jede Art des Scheins war ihm zuwider, jede Art des Luxus war ihm fremd. Er war bedürfnißlos, sagt Colerus, nicht aus Armuth, sondern aus Neigung. „Es ist fast unglaublich, wie mäßig und sparsam er lebte, nicht weil er zu arm war, um größere Ausgaben zu machen, denn es gab Leute genug, welche ihm Geld und jede Art der Hülfe anboten, sondern er war von Natur außerordentlich mäßig und genügsam. Er wollte um keinen Preis sich nachsagen lassen, daß er nur ein einziges mal auf Kosten anderer gelebt habe." Genau so dachte auch Kant. Spinoza hatte sein Leben auf das kleinste Maß menschlicher Bedürfnisse zurückgeführt und dadurch befähigt, sich ganz

[1] Réfut. La vie de Spinosa. pg. 58 - 60.

der Erkenntniß der Wahrheit hinzugeben. Was er sparen wollte, war nicht Geld, sondern Begierden und Sorgen, die den Geist gefangen nehmen und elend machen. Seine Lebensart war der richtige Weg zur Sicherung der Gemüthsruhe und zur kürzesten Abfindung mit der Welt.

2. Einsamkeit und Stillleben.

Colerus schildert uns die Stille und Zurückgezogenheit seines Lebens. Er blieb den größten Theil des Tages ruhig in seinem Zimmer. Fühlte er nach langem und angestrengtem Nachdenken sich zuweilen ermüdet, so stieg er herunter, um sich zu erholen, und sprach mit den Hausgenossen von gewöhnlichen Dingen, selbst von Kleinigkeiten. Manchmal zerstreute es ihn auch, eine Pfeife Tabak zu rauchen. Wollte er sich eine etwas längere Ruhe gönnen, so fing er Spinnen, die er mit einander kämpfen ließ, oder Fliegen, die er in das Spinnennetz warf, und betrachtete dann den Kampf dieser Thiere mit so viel Vergnügen, daß er bisweilen in lautes Lachen ausbrach. Auch untersuchte er mikroskopisch die verschiedenen Theile der kleinsten Insecten und zog daraus Folgerungen, die mit seinen Ideen übereinstimmten.

Sein Gespräch war sanft und freundlich. Er wußte in bewunderungswürdiger Weise seine Leidenschaften zu bemeistern. Man sah ihn niemals sehr traurig oder sehr heiter. Er beherrschte seinen Zorn und ließ auch unwillkürliche Empfindungen des Mißvergnügens nicht merken; traf es sich einmal, daß ihm durch eine Geberde oder durch Worte ein Ausdruck des Verdrusses entschlüpfte, so zog er sich stets augenblicklich zurück, um nichts wider die gute Sitte zu thun. Er war sehr zugänglich und bequem im Verkehr. Wenn jemand im Hause von Unglück oder Krankheit betroffen wurde, so suchte Spinoza den Leidenden auf und sprach ihm Trost und Geduld zu. Er unterredete sich mit den Kindern und Hausleuten, wie ein Seelsorger und ermahnte sie zum Kirchenbesuch. Als ihn seine Hauswirthin eines Tages frug, ob sie nach seiner Meinung in ihrem (lutherischen) Glauben selig werden könne, antwortete Spinoza: „Ihr Glaube ist gut. Sie bedürfen keines anderen und werden in dieser Religion des Heiles theilhaftig werden, wenn Sie in frommer Gesinnung ein ruhiges und friedfertiges Leben führen.“

Der Kern und Inhalt seines Lebens waren seine einsamen und tiefen Meditationen. Wenn er in der Stille seines Studirzimmers

allein mit seinen Gedanken sein konnte, da war Spinoza ganz er selbst. Da war er glücklich und frei. „Den größten Theil seiner Zeit verbrachte er in der Ergründung der Natur der Dinge, in der methodischen Anordnung seiner Ideen, und in der Mittheilung derselben an seine Freunde; die wenigste brauchte er zur Geisteserholung, ja sein Eifer in der Erforschung der Wahrheit war so mächtig und anhaltend, daß er im Verlauf dreier Monate nicht ein einziges mal ausging." Sebastian Kortholt wiederholt diese Thatsache aus der Vorrede der nachgelassenen Werke und fügt hinzu, daß Spinoza einen großen Theil der Nacht gearbeitet und von zehn bis drei Uhr der Nachtzeit hauptsächlich seine Schriften, diese Werke der Finsterniß, verfaßt habe. Während des Tages habe er sich dem Verkehr mit Menschen so viel als möglich entzogen. Nikol. von Greiffenkrantz, der im Jahr 1672 im Haag lebte und Spinoza aus persönlichem Umgang kannte, schrieb dem Vater Seb. Kortholts: „Er schien nur sich allein zu leben, er war immer einsam und in seinem Studirzimmer gleichsam begraben. Als Seneca einmal an dem Wohnhause des einsiedlerischen Servilius Vatia vorüberging, sagte er scherzend: «Vatia hic situs est». Ein ähnliches Wort hätte man auf Spinoza und sein Studirzimmer anwenden können.[1]

In diesem Mann war der Geist seiner Lehre verkörpert. Er hatte sich von den Begierden und Leidenschaften ganz befreit, weil er sie ganz durchschaut hatte. So war er seiner selbst vollkommen mächtig, in seiner Geistesklarheit stets ungetrübt, von keinem Affect überwältigt, nie ausgelassen, weder in der Freude noch im Schmerz. Er war ernst, wie die Erkenntniß der Wahrheit. Es giebt eine Tiefe der Einsicht, mit welcher sich die gewöhnliche Lebenslust nicht mehr verträgt, weil der fröhliche Schein der Dinge sie nicht verblendet. „Nur der Irrthum ist das Leben." Tiefe und echte Menschenkenner, zu deren sehr geringer Zahl Spinoza gehörte, solche, die der menschlichen Natur auf den Grund sehen, nehmen leicht einen schwermüthigen Zug, der nicht trauriger oder finsterer Art ist, denn diese Gemüther sind zu hell, um verdunkelt zu werden, aber sie müssen das verworrene und verwirrende Weltgetriebe unter sich sehen und fern von ihm bleiben: daher ihre unwiderstehliche Liebe zur Einsamkeit. Jedes ernste Streben nach Erkenntniß fühlen sie als einen

[1] «Sibi soli vivere videbatur, semper solitarius et quasi in museo suo sepultus.» Paulus: B. de Spinoza Opera. Vol. II. pg. 667.

verwandten Zug; die einfachen und schlichten Naturen in der Befangenheit ihrer Irrthümer sind ihnen nicht fremd und leicht erträglich; nur das geflissentliche Widerstreben gegen die Wahrheit, die absichtliche Täuschung, der Geist der Lüge und Heuchelei ist ihnen von Grund aus zuwider.

Wenn sich Spinoza von den Feinden der Wahrheit herausgefordert sah und nicht schweigend verharren konnte, wurde der Ausdruck seines Unwillens stark und vernichtend. Wir kennen die Art, womit er dem zudringlichen Albert Burgh heimleuchtete, und wir begreifen sehr wohl, daß Spinoza zwanzig Jahre früher, als er es mit den Rabbinern zu thun hatte, — einmal von diesen herausgefordert und überzeugt, wie er war, von der inneren Unwahrheit des talmudistischen Judenthums — eine so entschiedene und zurückweisende Haltung annahm, daß den Männern der Synagoge nichts übrig blieb, als die Verwünschung. Mit begeisterten Worten hat einer der neueren Herausgeber seiner Werke den Eindruck geschildert, den ihm der Charakter dieses Philosophen gemacht hat: seine Wahrheitsliebe und sein Wahrheitsmuth. Wer sollte glauben, daß jener Mann nach einer solchen Verherrlichung Spinozas nichts Besseres zu thun wußte als dem Beispiele Albert Burghs zu folgen! „Sallust hat von Catilina gesagt, daß er in allen Stücken die Kunst der Heuchelei und Verstellung besaß. Das Gegentheil dieses Wortes möchte ich auf Spinoza anwenden: er war im Unterschiede von fast allen übrigen Philosophen «nullius rei nec simulator nec dissimulator». „So oft ich die Schriften des erhabenen Mannes lese, wird mein Gemüth von einer Art religiöser Scheu ergriffen und ich meine ein höheres Wesen zu hören, als einen aus dem hinfälligen Geschlechte der Sterblichen, οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν. Wenn ich mir den Geist dieses Mannes vergegenwärtige, vollkommen befriedigt, wie er war, in Gott und in der Seligkeit des Erkennens, so erscheint er mir wie ein «Socrates redivivus!»[1]

Und es ist in dieser Wahrheitsliebe, die den Begierden des Lebens abstirbt und den Tod nicht fürchtet, weil sie ihn gleichsam schon erlebt und überwunden hat, wirklich etwas Sokratisches. So wenig Spinoza die Güter des Lebens liebte, ebensowenig scheute er seine Gefahren. Sein sittlicher Muth war so stark, daß der körperlich schwächliche und

[1] A. Gfroerer: B. de Spinoza Opera. Praef. pg. VII. IX.

von einer verzehrenden Krankheit angegriffene Mann selbst vor den sinnbetäubendsten Gefahren, wie der Mordgier eines drohenden Pöbelhaufens, nicht zurückbebte. Wir haben jene denkwürdige Probe seines Gleichmuthes kennen gelernt, die van der Spijck miterlebt und dem Colerus erzählt hat.[1]

[1] Man hat neuerdings theils den erhabenen Charakter der Einsamkeit Spinozas, theils die Thatsache der letzteren selbst zu bemängeln gesucht. Von der einen Seite will man in „dem holländischen Stillleben", welches der Philosoph geführt habe, „eine wehmüthige Landschaft von Ruysdael" und in seinem Charakter einen Mangel an Wahrheitsmuth entdeckt haben, da er für die Verbreitung seiner Lehre keine Sorge getragen. Das heißt über Spinoza reden mit einer völligen Verkennung seiner Sinnesart, die in der ausgesprochensten Weise nichts mit der „Wehmuth" und nichts mit der Proselytenmacherei gemein hatte und haben konnte. (A. van der Linde: Spinoza, Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. 1862. Vorw. S. XXV. XXXI.)

Von einer anderen, ungleich bemerkenswertheren Seite ist behauptet worden, daß Spinoza „nicht ein so einsamer Denker" gewesen sei und „ein so vereinsamtes Leben" geführt habe, als man die Sache gewöhnlich darstelle. Wenigstens verhalte es sich „nicht ganz" so. Habe doch der Philosoph viele angesehene Freunde im Haag gefunden, mit Oldenburg, Boyle, Huyghens, Leibniz, Tschirnhausen Briefe gewechselt und sogar eine Berufung nach Heidelberg erhalten. (A. Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. III. 1867. S. 296—297.)

Wir müssen erwiedern, daß Spinozas Einsamkeit überhaupt nicht als ein Unglück zu nehmen ist, dem gegenüber man es mit einiger Genugthuung empfinden könnte, wenn die traurige Sache nicht ganz so schlimm war; sie war sein erwähltes Schicksal, die ihm adäquate Lebensrichtung, woran wir so wenig ändern und abmindern dürfen, als er selbst es gethan hat. Es ist wahr, daß er nicht in einer völligen Einöde existirte, wie der Mann auf Salas y Gomez; niemand hat es behauptet; er lebte einige Jahre in einem abgelegenen Landhause, dann in zwei holländischen Dörfern, zuletzt in einem Hinterstübchen im Haag, er empfing Besuche, wahrscheinlich mehr als ihm lieb war, er erhielt und schrieb Briefe, deren Gesammtzahl, soweit sie bekannt, binnen einer langen Reihe von Jahren dreiunddreißig beträgt. Er genaß die Einsamkeit, welche Descartes stets gesucht hat. Wir nennen den letzteren einen Einsiedler, obwohl er weit mehr Freunde gehabt und auch Briefe geschrieben und empfangen hat als Spinoza. Bei diesem gewann die Einsamkeit den Charakter einer fast völligen Isolirung, selbst der unfreiwilligen. Und dies vielmehr als das Gegentheil wird durch die Biographen, wie durch die Briefe und jedes neue urkundliche Zeugniß bestätigt. Seine Einsamkeit wurde zur Verlassenheit. Boyle und Oldenburg scheuten sich vor dem „Atheisten", der Briefwechsel mit dem letzteren endete mit dem Riß der Freundschaft, ähnlich wie der mit Blyenbergh; Leibniz besuchte ihn, wie eine Curiosität, «ce fameux juif Spinosa», und wollte nichts mit ihm gemein haben, Tschirnhausen hütete sich, seinen Namen in dem Werke

3. Der Tod Spinozas.

Still und ruhig, wie er gelebt hat, war sein Ende, frei von den Schrecken und der Furcht des Todes. Seit mehr als zwanzig Jahren war Spinoza brustkrank, aber er sprach von seinen Leiden selten mit anderen und klagte nie. In einem Briefe an einen ihm befreundeten Arzt erwähnt er beiläufig, daß er von seinem Ausflug nach Amsterdam im April 1665 krank nach Voorburg zurückgekehrt sei und (trotz des Aderlasses!) das Fieber noch immer fortdauere.[1] Als er die ersten Einwürfe Tschirnhausens erwiedert (Oct. 1674), bemerkt er im Eingange des Briefes: „Ich bin gegenwärtig durch mancherlei anderweitige Geschäfte gestört, abgesehen von meiner schwachen Gesundheit".[2]

Nach einer brieflichen Mittheilung des Amsterdamer Arztes G. H. Schuller (Schaller) an Leibniz vom 6. Februar 1677 war das Brustleiden Spinozas erblich und bereits so weit vorgerückt, daß der Arzt das baldige Ende voraussah, obwohl Spinoza selbst es nicht so nah glaubte.[3] Auch seine Hausgenossen ahnten nicht, wie nah sein Ende bevorstand. Wie er öfter zu thun pflegte, hatte er sie auch Nachmittags den 20. Febr. 1677 besucht und sich über die Fastenpredigt, welche sie eben gehört, lange mit ihnen unterhalten. Zeitiger als sonst ging er diesen Abend zur Ruhe. Am anderen Morgen, es war Sonntag den 21. Februar, stieg er vor der Kirche noch einmal herunter, um seine Hausfreunde zu sprechen. Inzwischen war auf seine Einladung Ludwig Meyer aus Amsterdam angekommen, der mit ärztlicher Fürsorge dem leidenden Freunde zur Hand ging und unter anderen Anordnungen, welche er traf, die Hausleute einen Hahn schlachten ließ, damit Spinoza zu Mittag die Brühe genießen könne. Es geschah und er aß noch mit gutem Appetit. Als van der Spijck und seine Frau aus dem Nachmittagsgottesdienste nach Hause kamen, so hörten sie, daß Spinoza gegen drei Uhr gestorben sei. Niemand war in seiner Todesstunde bei ihm, als Ludwig Meyer, der noch denselben Abend nach Amsterdam zurückreiste.[4]

---

zu nennen, welches er seinen Anregungen mitv erdankte und worin er an manchen Stellen sogar den Fußstapfen Spinozas gefolgt ist. Wir müssen daher verneinen, daß dieser Philosoph „nicht ganz so einsam" war, als man sich vorstellt; er war es vielmehr in noch höherem Grade. — [1] Vloten: Suppl. § 7. pg. 302—304. (Wahrscheinlich aus dem Mai oder Juni 1665.) — [2] Ep. LXII. (Hagae. Oct. 1674.) — [3] Archiv für Geschichte der Philos. Bd. I. S. 588 flgd. — [4] Als Todestag Spinozas bezeichnet Lucas und Boulainvilliers den 21. Februar, Colerus in der deutschen Uebersetzung den 22., in der französischen den 23. Febr.

Colerus' Beschuldigung, daß er sich um den Todten nicht weiter gekümmert und denselben sogar beraubt habe, weil er einiges Geld und ein silbernes Tischmesser mit sich genommen, ist sicherlich so ungerecht wie unrichtig. Was Meyer gethan, geschah nach Spinozas Wunsch und Willen, der ihm seine Mühe vergüten und von seiner geringen Habe ein kleines Andenken hinterlassen wollte.[1]

So, wie es hier dargestellt worden ist, haben van der Spijck und seine Frau den Hergang des Todes mehr als einmal unserem Biographen erzählt, sie haben ihm versichert, daß alle anderen Gerüchte falsch seien. Die Erzählung des Menagius, daß Spinoza nach Frankreich gereist, von dem Minister Pomponne aus Religionseifer mit der Verhaftung bedroht, verkleidet geflohen und nach seiner Rückkehr aus Angst vor der Bastille gestorben sei, ist schon als Lügengewebe gekennzeichnet worden.[2] Wenn er nicht aus Furcht gestorben ist, so soll er nach anderen Berichten in Furcht und Angst geendet und wiederholt ausgerufen haben: „Gott erbarme sich meiner und sei mir armen Sünder gnädig!" Wäre dem so, so würde ein solcher Ausdruck der Todesangst nur menschlich sein. Wer ist seiner Todesstunde sicher? Sagte doch selbst Lessing von sich, als er im Streit mit den Theologen an die letzten Qualen erinnert wurde: „Ich werde vielleicht in meiner Todesstunde zittern, aber vor meiner Todesstunde werde ich nicht zittern!"

Indessen sind jene Gerüchte nicht wahr, und Colerus selbst, der sie gewiß lieber bejahen als verneinen würde, straft sie Lügen. Niemand kennt die letzten Stunden Spinozas, niemand war zugegen, als jener vertraute Freund, der nichts darüber gesagt hat. Sein Tod konnte nicht schlimmer sein als seine langjährigen Leiden, und jene Hausgenossen, welche die letzten Jahre in seiner täglichen Nähe gelebt haben, bezeugen, daß sie nie einen Laut der Klage von ihm vernommen haben. Mit völliger, unveränderter Gemüthsruhe ist er dem Tode entgegen gegangen.

Ein anderes Gerücht, welches Colerus umständlicher, als es verdiente, widerlegt hat, wollte wissen, daß Spinoza, als er sein Ende herannahen fühlte, sich mit Mandragorasaft betäubt habe. Ja es hieß sogar, daß er sich selbst getödtet. Eine verworrene Stelle in Lucas' Lebensbeschreibung hat, wie es scheint, diesem Gerüchte Vorschub geleistet.

---

[1] Vloten: B. de Spinosa naar leven en werken. XIV. S. 117—118. (Auch hier gilt als Todestag der 21. Febr.) — [2] S. oben Cap. II. S. 94 flgd.

„Unser Philosoph", so lauten die Worte, „ist nicht bloß wegen des Ruhmes, der seiner Tugend gebührt, glücklich zu preisen, sondern auch wegen der Umstände seines Todes, dem er, wie uns die Zeugen desselben berichtet haben, nicht bloß furchtlos, sondern freudig ins Angesicht geschaut hat, als ob er sich gern für seine Feinde opferte, damit ihr Andenken nicht mit seinem Morde befleckt würde". „Sollte man aus diesen Worten", fügt Boulainvilliers hinzu, „nicht auf ein gewaltsames Ende schließen?"[1] Welche confuse und theatralisch alberne Vorstellung! Wenn man zwanzig Jahre und länger die Schwindsucht gehabt, so braucht man, um zu sterben, nicht den Selbstmord. Und hätte Spinoza den Tod gesucht, um seinen Verfolgern ein Verbrechen zu ersparen, so mußte er zwanzig Jahre früher enden. Man sieht aus diesen Gerüchten, wie unfähig die Leute waren, die Feinde wie die Bewunderer, Spinozas Seelengröße zu verstehen. Die einen machen aus ihm einen elenden Feigling, die andern einen verworrenen Märtyrer.

Den 25. Febr. 1677 wurde er auf einem christlichen Kirchhofe beerdigt. Viele angesehene Personen folgten dem Sarge. Das vorige Jahrhundert hat kein Spinozajubiläum gefeiert. In dem unsrigen ist die Säcularfeier seines Todes begangen und an diesem Tage (den 21. Febr. 1877) die Bildsäule des Philosophen in der Nähe seiner letzten Wohnung im Haag enthüllt worden: ein Denkmal späten Nachruhms, welches unter den erhabenen Männern der Welt keinem entbehrlicher war als diesem, weil er den Ruhm geringschätzte! Es ist zu wünschen, daß dem Philosophen das Bild in Erz ähnlicher ist, als das in der Festrede, die Ernest Renan gehalten. Er nennt Spinozas Leben im Haag „ein schönes, von Colerus erzähltes Idyll". Indessen war dieses Leben nicht so idyllisch, als der Festredner, der gern mit diesem poetischen Genre spielt, sich einbildet. Gleich im Eingang der Rede heißt es: „Alle, die je in die Nähe des Philosophen kamen, haben nie anders von ihm geredet als «le bienheureux Spinosa». Colerus erzählt das Idyll etwas anders. Nach ihm waren jene guten Leute der Barbier Kervel, der Leichenbitter, zwei Schmiede und ein Handschuhmacher, die sämmtlich Rechnungen bezahlt haben wollten!

4. Spinozas äußere Erscheinung und Bilder.

Es gab noch genug Leute im Haag, die Spinoza gesehen hatten und seine äußere Erscheinung dem Biographen beschreiben konnten.

[1] Réfut. La vie de Spinosa. pg. 145.

„Er war von mittlerem Wuchs, regelmäßigen Gesichtszügen und etwas dunkler Hautfarbe, die Haare gekräuselt und schwarz, die schwarzen Augenbrauen lang, sein Aussehen zeigte sogleich den Abkömmling der portugiesischen Juden." Aehnlich schildert ihn Lucas und fügt hinzu, seine Augen seien klein, lebhaft und dunkel, seine Gesichtsbildung angenehm gewesen.

Das einzig sichere Porträt Spinozas, welches ihn in seiner Werkeltracht darstellt, ist von der Hand van der Spijcks. Dieses Bild, so meint und berichtet van Vloten, sei nach Leyden und von hier wieder nach dem Haag in einen Bilderladen gekommen, wo es die Königin der Niederlande im Jahre 1866 angekauft habe. Die erste öffentliche Abbildung war ein Kupferstich, der in einigen Exemplaren der ersten Ausgabe der nachgelassenen Werke erschien, vervielfältigt wurde, aber selten geblieben ist. Paulus, der erste Herausgeber der Gesammtwerke Spinozas, erhielt einen Abdruck des Kupferstichs durch Friedrich von Dalberg zum Geschenk und erwarb ein Oelbild, das aus einem Hause in Amsterdam stammt und mit dem Porträt, welches die Wolfenbüttler Bibliothek besitzt, übereinstimmen soll, nur sei der Ausdruck des Gesichts geistvoller, tiefsinniger und sichtbarer von den Spuren der verzehrenden Krankheit ergriffen. Dieses Bild befindet sich jetzt im Besitze van Vlotens. Unter den uns bekannten Abbildungen ist keine, die mit der Beschreibung von Colerus und Lucas paßt; das kleine auf Silber gemalte Bild in der Herzogl. Sammlung von Gotha, hält jetzt van Vloten für unecht. Am wenigsten kann man sich einen Spinoza unter dem Titelkupfer vorstellen, welches der deutschen Uebersetzung von Colerus' Lebensbeschreibung voransteht.[1]

Da wir mit völliger Bestimmtheit wissen, daß der Maler H. von der Spijck den Spinoza gemalt hat und über ein Bild von der Hand irgend eines andern Künstlers jede Kunde fehlt, so ist wohl anzunehmen, daß sämmtliche Spinoza-Porträts, von denen die Rede geht, auf jenes Werk des van der Spijck zurückzuführen und als directe oder indirecte, mehr oder weniger modificirte Wiederholungen desselben zu betrachten sind, wenn nicht das Original selbst sich darunter befinden, sondern auf eine eben so seltsame und unerklärte Weise verschwunden als neuerdings wieder aufgefunden sein sollte.

Von H. van der Spijck stammt der bildliche Spinoza-Typus.

[1] Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. Bijlagen V. S. 273—274. Paulus: B. de Spinoza Op. Vol. II. Praef. pg. XII. pg. XXXII—XXXV.

Nachbildungen desselben sind der Kupferstich in einigen Exemplaren der «Opera posthuma», das Oelbild, welches aus der Hinterlassenschaft des Amsterdamer Philologen Francius in den Besitz der Bibliothek zu Wolfenbüttel gelangt ist. Dieses Bildniß gilt für das beste. Von ihm stammt der Kupferstich, nach welchem ein zweites Oelbild ausgeführt worden ist, welches H. E. G. Paulus besessen und nach dessen Tode J. van Vloten erworben hat. Jetzt befindet es sich in dem städtischen Museum im Haag.

Das kleine Gothasche Bild, dessen Photographie van Vloten seinem «Supplementum ad B. de Spinozae opera, quae supersunt omnia» (Amst. 1862) vorangestellt hat und das dem bekannten Spinoza-Typus sehr unähnlich sieht, hat van Vloten später selbst für unecht gehalten und für ein wahrscheinliches Porträt Tschirnhausens erklärt; auch in England seien Bilder von Oldenburg für Spinoza-Porträts angesehen worden.

„Er trägt das Zeichen der Verwerfung auf der Stirn!" Dieses Wort des Menagius hatte jener Uebersetzer unter das Bild geschrieben, welches er für eine Copie des Spijckschen Porträts ausgab. Hegel hat sich des bösen und gehässigen Ausspruchs bemächtigt und denselben in einem Sinne erklärt, den wir in Spinozas wahrem Bilde wohl wünschten vor Augen zu sehen. Es ist der düstere Zug eines tiefen Denkers, allerdings ein Zeichen der Verwerfung, aber nicht der passiven, sondern der activen: es ist der Philosoph, welcher verwirft die Irrthümer, die gedankenlosen Leidenschaften und vor allem die Lüge der Menschen!

Sechstes Capitel.

Spinozas litterarische Wirksamkeit und Werke.

I. Hemmungen der litterarischen Wirksamkeit.

Bei Descartes ließ sich die Entstehung und Fortbildung seiner Lehre, der litterarische Ausbau des Systems im Zusammenhange mit seinem Lebenslauf verfolgen. Die Einsamkeit Spinozas ist uns auch in dieser Rücksicht viel verschlossener als die seines Vorgängers; er hat, wie dieser, zwanzig Jahre in der vollsten Zurückgezogenheit gelebt und während dieser Zeit keine höhere Aufgabe gehabt, als die Ausbildung seiner Lehre. Wie kommt es, daß seine litterarische Fruchtbarkeit so viel geringer war, als die Descartes'?

In einer doppelten Rücksicht war seine Muße weniger begünstigt: er hatte die Sorge für seinen Lebensunterhalt, den er erarbeiten mußte, und das optische Geschäft nahm den größten Theil des Tages in Anspruch; dazu kamen die dauernden körperlichen Leiden, die gewiß öfter als wir wissen seinen philosophischen Arbeiten hinderlich waren. Indessen erklärt diese Ungunst des Geschicks nicht genug den auffallend geringen Ertrag seiner zwanzigjährigen Einsamkeit. Nicht bloß daß Zahl und Umfang seiner Werke gegen die seines Vorgängers zurückstehen; von den wenigen sind noch einige sehr wichtige fragmentarisch geblieben, wie der Tractat über die Berichtigung des Verstandes und die Staatslehre, um von der hebräischen Grammatik nicht zu sprechen. Auch in dem Hauptwerk sind gewisse Theile, wie die physikalischen, nicht ausgeführt, sondern nur skizzirt oder auf Lehnsätze gegründet, die ein besonderes Werk, woraus sie geschöpft sind, voraussetzen. Dieses physikalische, von der Ethik geforderte Werk hat Spinoza nicht gegeben.

Jene beiden, der litterarischen Muße Spinozas feindlichen Hemmungen, Armuth und Krankheit, wurden durch eine dritte vermehrt, die vielleicht noch ungünstiger eingriff. Der Schriftsteller braucht Leser, er bedarf einer Welt, die seine Mittheilung empfängt und auf sich wirken läßt, diese Wirkungen ihm zurückgiebt, neue von ihm erwartet und eben dadurch ihn selbst zu weiteren Aufgaben und Arbeiten anregt. Neue Ideen lassen sich nicht secretiren. Descartes hatte, wie wir wissen, die ernsthafte Absicht, seine Gedanken für sich zu behalten und sogar den Zeitaufwand ihrer schriftlichen Fixirung zu sparen; dann wollte er sie nur für sich niederschreiben und gleichsam der Geheimsecretär seiner eigenen Philosophie sein, aber er machte bald die Erfahrung, daß zu seiner Selbstbelehrung der Verkehr mit der wissenschaftlichen Welt und die Veröffentlichung seiner Ideen nothwendig war. Er trat mit seinen Schriften hervor; begierig wurden sie aufgenommen, bewundert, bekämpft; die geistige Bewegung, welche von ihnen ausging und tiefeindringend die wissenschaftliche und philosophisch empfängliche Welt ergriff, weckte für Descartes neue Aufgaben und Antriebe, die seine litterarische Thätigkeit förderten. Gönner und Freunde, darunter bedeutende und einflußreiche Persönlichkeiten, haben mit ihren Erwartungen und Befriedigungen Descartes von Anfang bis zu Ende begleitet und den Muth des Schreibens, den er bedurfte, gehoben und angefeuert: Männer, wie Bérulle und Chanut, Frauen,

wie die Prinzessin Elisabeth und die Königin Christine! Bekennt er doch selbst, um der Welt zu erklären, warum er als öffentlicher Schriftsteller auftrete: „Ich wollte die Erwartungen erfüllen, die man von mir hegte!“

Ganz anders verhielt sich die Sache bei Spinoza. Als ein geächteter und armer Jude beginnt er seine philosophische Laufbahn; die Verfolgung lauert ihm auf, noch ehe er litterarisch hervortritt; auf seinen Schriften, noch bevor sie geboren sind, ruht schon der Bann der Juden, der Verdacht der Christen. Der Freunde, die an ihm theilnehmen, seine Belehrung wünschen, seinen Geist bewundern, seine Ideen annehmen, sind wenige; unter ihnen keiner, der so viel Macht und Einfluß besitzt, um ihn durch sein Ansehen zu schützen und zu heben, kaum solche, die Geist genug hatten, um ihn völlig zu verstehen.

Den wichtigsten Dienst, den sie ihm leisten konnten, war die Herausgabe der Werke nach seinem Tode. Es gab auch Freunde, die ihn erst anspornten, dann verließen, die gar nicht mehr geneigt waren, seine Sache zu führen, denen seine Lehre, je mehr sie dieselbe kennen lernten, um so unheimlicher und verdammungswürdiger erschien. Der Mann, mit dem er die meisten Briefe gewechselt hat, war das Exemplar einer solchen Freundschaft. Wir wissen, wie nach der Herausgabe des theologisch-politischen Tractats gegen ihn getobt wurde und die Verfolgung so heftig auftrat, daß alle weiteren litterarischen Unternehmungen unmöglich erschienen. Jeder Versuch, den er zur Veröffentlichung seiner Schriften machte, stieß auf Gefahren, denen sich Spinoza ausgesetzt sah ohne jeden Schutz. Wollte er seine Ruhe und die zur Philosophie nöthige Gemüthsstimmung nicht völlig verlieren, so mußte er *schweigen*; er mußte nicht bloß auf die akademische, sondern auch auf die litterarische Lehrthätigkeit Verzicht leisten. Und was er noch veröffentlichen sollte, war nicht weniger als seine ganze Philosophie!

Descartes hatte in seiner Einsamkeit eine große unsichtbare Gemeinde, die ihn erwartungsvoll umgab; Spinoza niemand als einige, wenig bedeutende Schüler, die in der Stille studiren, was er ihnen handschriftlich mittheilt. Er ist auch *geistig vereinsamt*, und diese Art der Verlassenheit hat etwas Niederdrückendes. Man kann nicht ohne tiefes Mitgefühl die Stellen seiner Briefe lesen, wo er ohne Klage sein Schicksal ausspricht: der Rest ist *schweigen*! Unter solchen ungünstigen Bedingungen, die seinen philosophischen Werken Licht und

Luft sperren, erklärt sich zur Genüge, warum die letzteren kein großes litterarisches Wachsthum entfalten konnten. Wenn man sich mit einigem inneren Verständniß diese Zustände Spinozas vergegenwärtigt, so klingt es wie geist- und herzloser Spott, über „das holländische Stillleben" des Philosophen dünkelhaft abzusprechen und sich an dem „wehmüthigen" Anblick desselben, wie an einem Ruysdael, zu weiden. Auch ist es, gelind ausgedrückt, eine sehr verfehlte Anschauung, wenn man jene Art der Einsamkeit Spinozas nicht so übel findet und darauf hinweist, daß einige jüdische (?) Aerzte in Amsterdam, an Bedeutung (mit Ausnahme des einen Ludwig Meyer) so gut wie namenlos, seine Schriften lasen.

II. Die Werke.

1. Bei Lebzeiten Spinozas veröffentlichte.

Daher kam es, daß unter seinem Namen, so lange er lebte, nur eine Schrift erschien, die nicht einmal er selbst, sondern Ludwig Meyer herausgab, ein Werk, das noch dazu seiner eigenen Lehre fremd war; daß die einzige Schrift, welche er selbst veröffentlichte, anonym und mit einer falschen Bezeichnung des Druckortes hervortrat, und daß die übrigen Werke, die seine eigentliche Lehre enthielten, erst nach seinem Tode das Licht der Welt erblickten. Wir haben schon in der Lebensgeschichte Spinozas jener beiden Schriften gedacht und ihre Entstehung biographisch erörtert, wir werden später auf den Inhalt derselben näher eingehen: die erste war die Darstellung der cartesianischen Principienlehre (1663), die andere der theologisch-politische Tractat (1670).[1]

2. Verlorene und verloren geglaubte.

Man wollte wissen, daß Spinoza kurz vor seinem Tode mehrere unvollendete Schriften verbrannt habe: darunter eine Abhandlung über den Regenbogen und eine niederländische, schon bis zur Vollendung des Pentateuchs gediehene Uebersetzung des alten Testaments. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke ließen die Möglichkeit offen, daß die Schrift über den Regenbogen noch irgendwo verborgen sein könne, hielten aber ihre Zerstörung durch Spinoza für wahrscheinlich; Kortholt und Colerus geben die Vernichtung als sichere Thatsache. Sie haben sich geirrt, die niederländisch geschriebene Abhandlung war nicht ver-

[1] Vgl. oben Cap. IV. S. 137—139. Cap. V. S. 147—149.

brannt, sondern einem Manne geliehen, der dieselbe zehn Jahre nach dem Tode Spinozas drucken ließ, und so hat sie im tiefsten Incognito existirt, bis der um die litterarischen Reste unseres Philosophen viel verdiente Buchhändler Friedrich Müller in Amsterdam ein Exemplar (vielleicht das einzige noch vorhandene) entdeckte und van Vloten die Schrift zugleich mit seiner lateinischen Uebersetzung herausgab.[1]

3. Die Ausgabe der «Opera posthuma».

Spinoza hatte angeordnet, daß unmittelbar nach seinem Tode die Kiste, welche seinen litterarischen Nachlaß enthielt, an den ihm befreundeten Buchhändler J. Rieuwertsz in Amsterdam geschickt werden solle. Dieser konnte den 25. März 1677 den Empfang der Sendung bescheinigen. Die Herausgabe des Nachlasses geschah ohne Namen des Herausgebers, des Verlegers und Druckorts. Nur die Initialen des Philosophen waren bezeichnet, vielleicht gegen seinen Willen, denn er wollte, wie Lucas und Boulainvilliers berichten, in keiner Weise genannt sein. So erschien noch in seinem Todesjahre: «B. D. S. Opera posthuma». Sie enthalten in fünf Abtheilungen: 1. «Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de natura et origine affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. 2. Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat. 3. Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. 4. Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza ejusdemque responsiones ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. 5. Compendium grammatices linguae hebraeae.

„Dies ist Alles", sagt die Vorrede, „was sich aus Notizen und mancherlei Abschriften im Besitz befreundeter und vertrauter Personen sammeln ließ. Es mag sein, daß bei dem oder jenem noch irgend ein Werk unseres Philosophen verborgen ist; indessen glauben wir, daß nichts darin zu finden sein wird, was nicht in diesen Schriften

[1] Vloten: Suppl. Praef. pg. III—IV. Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. (Iridis computatio algebraica.) pg. 252—285.

zu wiederholten malen gesagt ist." Die Herausgeber haben es mit dem Worte: „Dies ist Alles" nicht eben genau genommen, sie haben ein Werk, das ihnen bekannt sein mußte und schwerlich abhanden gekommen war, von der Sammlung der nachgelassenen Schriften ausgeschlossen und die Briefe verkürzt, indem sie einige unvollständig, andere gar nicht gegeben. Es hat fast zwei Jahrhunderte gedauert, bis ein Theil dieser Mängel durch neuerdings aufgefundene Schriften und Briefe ergänzt werden konnte.

4. Neue Aufschlüsse.

Nach handschriftlichen, in der K. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Briefen des uns schon bekannten Schuller (Schaller) an Leibniz hat neuerdings Ludwig Stein nachzuweisen gesucht, daß dieser Schuller bei der Herausgabe der nachgelassenen Werke nicht bloß mitgewirkt habe, sondern „allein der eigentliche und wirkliche Herausgeber" gewesen sei. Er bezeichnet die von ihm versuchten Nachweisungen als „Neue Aufschlüsse über den litterarischen Nachlaß und die Herausgabe der Opera posthuma Spinozas".[1] Vielleicht hat der sehr gewandte und rührige Herausgeber des Archivs für Geschichte der Philosophie, von dem Drange nach neuen Aufschlüssen getrieben, etwas zu eilig und zu findig solche Aufschlüsse in den Briefen zu sehen geglaubt, die bei näherer Betrachtung nicht darin zu finden sind.

1. Zuerst hat Schuller Leibnizen und durch ihn dem Herzog von Hannover die Handschrift der Ethik Spinozas für 150 Gulden angeboten; indessen ist Leibniz auf diesen Handel nicht eingegangen. Der Freundes- und Schülerkreis Spinozas in Amsterdam hat nicht gewollt, daß die Schriften ihres Meisters einzeln verschachert, sondern daß sie insgesammt zum allgemeinen Besten, d. h. im Interesse der Wissenschaft gedruckt und herausgegeben werden. Sehr seltsam, daß sie dieses Geschäft diesem Schuller übertragen haben, der das Hauptwerk verschachern wollte! Wenn es nach ihm gegangen wäre, so gäbe es von Benedictus Spinoza keine «Opera posthuma»!

2. Fünf Tage nach dem Tode Spinozas (den 26. Februar 1677) wurde Leibniz von Schuller benachrichtigt, daß Spinoza ohne Testament und Anzeige seines letzten Willens gestorben sei («sine testamento, ultimae voluntatis indice»); dagegen schließt der Verfasser der neuen Aufschlüsse aus einem Briefe vom 11. November 1677, daß Spinoza

[1] Archiv für Geschichte der Philosophie (1888). Bd. I. Nr. XXXI. S. 554—565.

selbst diesen Schuller „als die geeignete Vertrauensperson zur Vollstreckung seines litterarischen Testaments bezeichnet und der Amsterdamer Schülerkreis demselben die Herausgabe der posthumen Werke übertragen habe. Hier bemerken wir einen recht auffallenden Widerstreit zwischen dem Briefschreiber und unserem Interpreten des Briefes: nach Schuller hat Spinoza kein Testament gemacht; nach Ludwig Stein hat er den Schuller zum Vollstrecker seines litterarischen Testaments ernannt! — Da Schuller am 26. Februar an Leibniz schreibt, so schließt der Verfasser der neuen Aufschlüsse, daß er bei dem Begräbniß Spinozas, welches den Tag vorher stattgefunden, nicht habe zugegen sein können. Warum nicht? Und am Ende was liegt daran, ob Schuller bei der Bestattung zugegen war oder nicht? Gewiß wird auch Ludwig Stein diesen Umstand nicht unter die neuen Aufschlüsse rechnen.

3. Schuller läßt Leibnizen wissen, daß er unter dem handschriftlichen Nachlaß Spinozas auch ein Blatt mit dreizehn Büchertiteln gefunden habe, überschrieben: «Libri varissimi». Er nennt ihm die Titel und knüpft die Frage daran, ob Leibniz einige dieser Bücher kenne? Hieraus schließt der Verfasser der neuen Aufschlüsse, daß Spinoza diese höchst seltenen Bücher besessen habe, weshalb die Nachricht und Annahme, daß es mit seinem Büchervorrath sehr kärglich bestellt war, wohl irrthümlich sei. Er sagt: „Von erheblicher Wichtigkeit ist besonders die Titelangabe einer stattlichen Reihe von Werken, die sich im Nachlasse Spinozas befanden. Wir gewinnen hier einen erwünschten Einblick in die geistige Werkstätte des Philosophen. Hat man früher angenommen, Spinoza habe wegen seiner Dürftigkeit nur wenige Bücher besessen und darum wohl viel gedacht, aber wenig gelesen, so scheint sich diese Voraussetzung nicht zu bestätigen. Aus dem Umstande, daß Spinoza, wie der von Schuller mitgetheilte Auszug aus dem Katalog der Bibliothek Spinozas deutlich zeigt, auch ganz entlegene, auch seinem philosophischen Interessenkreise völlig entfernt liegende Werke besessen hat, dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß er die wichtigen zeitgenössischen Erscheinungen, die seiner philosophischen Forschungssphäre näher lagen, gewiß auch gekannt und besessen hat. Damit wäre aber ein gewichtiges Argument für die jüngst von Freudenthal aufgestellte Behauptung gewonnen, daß Spinoza auch in seiner Gelehrsamkeit und Belesenheit höher anzuschlagen sei, als es gemeiniglich geschieht. Auch dem thema probandem, das sich Freudenthal in

seiner vortrefflichen Abhandlung «Spinoza und die Scholastik» gestellt hat, kommt Schullers Auszug zu Gute". (S. 561 flgd.) Wir werden auf dieses «thema probandum» an seinem Orte zu sprechen kommen.

Jener Zettel mit den 13 Titeln seltenster Bücher war also ein „Auszug aus dem Kataloge der Bibliothek Spinozas". (?) Ein wirklich neuer und interessanter Aufschluß, der auch andern vortrefflichen Entdeckern sogleich zu Gute kommt. Wenn nur der Aufschluß eben so richtig wäre wie neu! Wenn nur in der archivalischen Quelle, nämlich den Briefen Schullers, eine Spur davon sich nachweisen ließe! Aber was in diesen Briefen berichtet wird, ist das völlige Gegentheil dieses neuen Aufschlusses.

Derselbe Schuller kommt im November 1677 noch einmal auf jene seltenen Bücher zurück und schreibt Leibnizen, daß er im Nachlaß Spinozas außer den handschriftlichen Werken nichts als eben jene schon neulich erwähnten, auf einem Zettel verzeichneten Titel seltenster Bücher gefunden habe, also Nichts, das er für kaufwürdig halten könne. (Nihil autem praeter librorum rariorum nuper memoratorum titulos in schedula consignatos reperi, ita ut ex ipsius hereditate nil emtione dignum judicare possim.)

Wie denn? Diese höchst seltenen, im Besitze und Nachlaß Spinozas befindlichen Bücher waren keinen Deut werth? Noch dazu für Leibniz, den leidenschaftlichen Freund seltener Bücher! Noch dazu Bücher aus der Bibliothek Spinozas! Und zwar die Quintessenz seiner Bücher, das auserlesenste Menu aus dem Katalog seiner Bibliothek: dreizehn Bücher, welche Spinoza selbst als seine «Libri rarissimi» verzeichnet hatte?

Keinen Deut! Die Lösung des Räthsels steht in dem Briefe Schullers zu lesen: „Im ganzen Nachlasse Spinozas außer seinen handschriftlichen Werken war nichts vorhanden, das einen Deut werth gewesen wäre: «Nihil emtione dignum!» Von den seltenen Büchern war nichts vorhanden als die Titel: «Nihil praeter titulos!» Sollte dem eiligen Blick unseres archivalischen Forschers wohl eine optische Täuschung begegnet sein, zufolge deren ihm Soldaten auf dem Papier als eine Armee erschienen sind und ein Bücherzettel als ein Theil der geistigen Werkstätte des Philosophen? Es ist sehr mißlich, von den Büchern, welche Spinoza ganz sicher nicht besessen hat, auf diejenigen zu schließen, welche er ganz gewiß besessen habe, ohne daß man das Mindeste darüber weiß!

Um aber von den Büchern, welche Spinoza nicht besessen, auf diejenigen zu kommen, welche er selbst geschrieben hat, so ist die Frage, ob Schuller, wie die neuen Aufschlüsse wollen, „allein der eigentliche und wirkliche Herausgeber derselben gewesen ist?"

4. Leibniz hatte gewünscht, daß jener Brief, den er vor Jahren in einer optischen Sache an Spinoza gerichtet hatte, nicht gedruckt und in die Ausgabe der nachgelassenen Werke aufgenommen werde. Zu ängstlich und zu höfisch besorgt für seinen kirchlichen Kredit, wie Leibniz war, wollte er jeden Schein einer Gemeinschaft mit dem «ἀποσυνάγωγος» vermieden sehen. Trotzdem war der Brief gedruckt worden und in der Ausgabe der O. P. erschienen, was Leibnizen verdrossen und zu Vorwürfen gegen Schuller veranlaßt hatte. Dieser eilt sich zu entschuldigen (6. Februar 1678): die Sache sei ohne sein Wissen geschehen und ihm so lange verborgen geblieben, bis er in dem gedruckten Exemplare den Brief erblickt habe.

Unmöglich kann dieser Schuller „der alleinige, eigentliche und wirkliche Herausgeber der Opera posthuma gewesen sein: er, ohne und wider dessen Wissen und Wollen die Aufnahme eines Briefes stattfinden konnte, dessen Verfasser sich eben diese Aufnahme verbeten hatte? Nach einigen Monaten kommt dieser vermeintliche Herausgeber noch einmal auf die Sache zurück, um Leibnizen zu sagen, daß er wegen der Aufnahme jenes Briefes den Herausgeber scharf getadelt habe. («Editorem ob tuum in posthumis Spinozae sine meo rogatu expressum nomen acriter reprehendi» etc.) Da er den Herausgeber tadelt, so kann er doch nicht selbst dieser Herausgeber gewesen sein, geschweige der alleinige.

In seinen Briefen an Leibniz hat sich Schuller bei der Herausgabe der Werke Spinozas eine viel wichtigere Rolle angemaßt, als ihm zukam. Daß er den handschriftlichen Nachlaß noch bei Lebzeiten des Philosophen Stück für Stück durchmustert und auf dessen Geheiß an sich genommen habe, wie er im November 1677 Leibnizen vorredet, ist eine handgreifliche Unwahrheit, da der gesammte handschriftliche Nachlaß nach Spinozas Anordnung unmittelbar nach seinem Tode an den Buchhändler Rieuwertsz in Amsterdam gesendet werden sollte und gesendet worden ist; daher Schuller mit seinem angeblichen Auftrag Leibnizen gegenüber sich geheimnißvoll geberdet und ihm denselben nicht einfach berichtet, sondern — ins Ohr sagt («Tibi in aurem», wie er sich in seinem elenden Latein ausdrückt).

5. Die Herausgabe der O. P. Spinozas ist durch seine Freunde und Schüler in Amsterdam besorgt worden, wobei Jarig Jelles und Ludwig Meyer nach aller bisherigen Ueberlieferung wohl hauptsächlich betheiligt waren. Daß bei ihrer geistigen Verschiedenheit ein solches Zusammenwirken unmöglich gewesen sei, hat Ludwig Stein zwar behauptet, aber das Wie und Warum völlig unerörtert gelassen. Er macht mir den Vorwurf, diese Ungleichheit nicht erkannt zu haben. Daß G. H. Schuller zu dem Kreise der Spinoza-Freunde in Amsterdam gehört und zur Herstellung der Ausgabe der nachgelassenen Werke mitgewirkt hat, wie aus seinen Briefen an Leibniz erhellt, war den jüngsten Herausgebern der gesammten Werke bekannt und steht in der «Praefatio» zum zweiten Bande zu lesen (Haag 1883).

5. Gesammtausgaben.

Wie wenig die nachfolgende Zeit um die Werke Spinozas bekümmert war, zeigt der Zustand, worin man dieselben ließ. Das ganze vorige Jahrhundert verging, ohne daß auch nur eine neue Auflage der «Opera posthuma», geschweige denn eine Gesammtausgabe erschien. Erst nachdem Sinn und Verständniß für die Lehre Spinozas wieder erweckt war, empfand man das Bedürfniß nach einer Gesammtausgabe. In diesem Jahrhundert sind folgende erschienen: 1. Henr. Eberh. Gottl. Paulus: Benedicti de Spinoza Opera, quae supersunt, omnia. 2. Vol. (Jenae 1802—1803). 2. A. Gfroerer: B. de Spinoza Opera philosophica omnia (Stuttg. 1830). In dieser Ausgabe fehlt das Compendium der hebräischen Grammatik; sie ist im Uebrigen von Paulus abhängig und theilt die Fehler und Incorrectheiten des Textes, welche das verdienstvolle Werk des Vorgängers verunstalten. Diese Mängel auf Grund der ersten Ausgaben zu verbessern und einen genauen, wohlrevidirten Text sämmtlicher Werke Spinozas zu geben, war die dankenswerthe Aufgabe, welche sich der dritte Herausgeber gesetzt hatte: Carolus Herm. Bruder: B. de Spinoza Opera, quae supersunt, omnia. 3. Vol. (Lips. 1843. 1844, 1846).

Nach der glücklichen Auffindung einer Reihe verborgen gebliebener Schriften Spinozas ist zum Zweck ihrer Aufnahme und Einordnung in die Werke eine neue Gesammtausgabe nöthig geworden, zu deren Ausführung sich zwei holländische Gelehrte vereinigt haben: J. van

Vloten und J. P. N. Land. Wir werden erst von den neuen Auffindungen und dann von dieser neuen Gesammtausgabe zu sprechen haben, die 80 Jahre nach Paulus, 40 Jahre nach Bruder, 20 Jahre nach van Vlotens «Supplementum» erschienen ist.

6. Neue Auffindungen. A. «Tractatus brevis.»

Jene Schrift, die man in die erste Sammlung der nachgelassenen Werke nicht aufgenommen hat, war eine kurze, in lateinischer Sprache verfaßte Abhandlung über Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit, der erste Inbegriff und Entwurf des Systems, insbesondere der Sittenlehre Spinozas. Diese Schrift war in dem Kreise seiner Schüler und Freunde bekannt, sie wurde ins Holländische übersetzt und in einigen Abschriften verbreitet; aber nachdem der Philosoph sein Hauptwerk in mathematischer Form ausgearbeitet und den Seinigen handschriftlich mitgetheilt hatte, trat das Interesse der Lernenden an jener ersten kurzen Abhandlung, die der mathematischen Form entbehrte, in den Hintergrund und sie gerieth in Vergessenheit, nachdem die Ethik gedruckt war.

Der lateinische Originaltext ist, wie es scheint, verloren. Dagegen haben sich Abschriften der holländischen Uebersetzung erhalten und zwei derselben sind in jüngster Zeit aus Licht gezogen worden: die ältere und der Urschrift nächste gehörte, wie es scheint, einem Anhänger Spinozas, Willem Deurhoff (1650—1717), sie ist jetzt im Besitze des niederländischen Dichters Adrian Bogaers in Rotterdam, die jüngere (Ant. van der Linde im Haag gehörig) ist eine weniger genaue Abschrift, welche Monnikhoff, Stadtchirurg in Amsterdam, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gemacht haben soll.

Die erste Aufmerksamkeit auf dieses vergessene Werk Spinozas wurde durch eine handschriftliche Mittheilung seiner Umrisse hervorgerufen, die einem Exemplar der (von Colerus in niederländischer Sprache verfaßten) Lebensgeschichte des Philosophen angehängt war. Zugleich fanden sich in dem Buch handschriftliche Bemerkungen biographischer Art, darunter eine, welche sich auf die Stelle bezog, worin Colerus von Spinozas verlorenen und vernichteten Schriften redet. „Bei einigen Freunden der Philosophie", so lautet jene wichtige Anmerkung, „wird das Manuscript einer Abhandlung Spinozas aufbewahrt, welche zwar nicht, wie seine Ethik, in mathematischer Form ver-



faßt ist, aber dieselben Gedanken und Materien enthält und offenbar, wie aus ihrer Schreibart und Anordnung erhellt, unter die allerersten Werke des Philosophen gehört; sie bildet gleichsam den Entwurf seiner Lehre, wonach er später seine Ethik ausgearbeitet hat, und wenn auch die Sätze hier gefeilter und in geometrischer Ordnung entwickelt sind, so ist eben deshalb das spätere Werk für die meisten weit dunkler als jener Tractat, denn die mathematische Methode ist in dem Gebiet der Metaphysik ungebräuchlich, und nur wenige finden sich in ihr zurecht."

Eduard Böhmer, der bei Fr. Müller in Amsterdam jenes Exemplar kennen lernte, hat das Verdienst, dieses vergessene Werk Spinozas in die philosophische Litteratur eingeführt und die Umrisse desselben zuerst bekannt gemacht zu haben. Zehn Jahre später veröffentlichte van Vloten den vollständigen Tractat nach der Monnikhoffschen Abschrift zugleich mit seiner lateinischen, leider mangelhaften Uebersetzung; er hat hie und da den Text der älteren Abschrift benützt, ohne zu sagen, an welchen Stellen und aus welchen Gründen. Zur Emendation seiner Uebersetzung sind von Böhmer alsbald eine Reihe Beiträge geliefert worden. Die ältere Abschrift, welche Deurhoff besessen (?), hat K. Schaarschmidt mit einer Einleitung herausgegeben und gleichzeitig ins Deutsche übertragen. Ein Jahr später gab Chr. Sigwart eine zweite mit Einleitung und Erläuterungen versehene Uebersetzung.

Das Verhältniß der vorräthigen Handschriften hat bei näherer Prüfung gezeigt, daß zur Erklärung und Uebersetzung des Werks die kritische Benützung beider unentbehrlich ist. Dadurch ist die Arbeit Sigwarts bedingt worden. Nach seiner Ansicht hat Monnikhoff nicht bloß das ältere Manuscript vor Augen gehabt und Fehler desselben berichtigt, sondern möglicherweise noch andere Handschriften gebraucht, da aus gewissen abschriftlich entstandenen Irrthümern im Text jenes älteren Codex sich vermuthen läßt, daß seine nächste Quelle nicht das lateinische Original, sondern eine holländische Uebersetzung früheren Ursprungs war.

Dem Texte der Abhandlung war die Bemerkung vorausgeschickt, daß sie von Spinoza für seine Schüler, die sich dem Studium der wahren Philosophie und Sittenlehre hingeben wollten, in lateinischer Sprache verfaßt und jetzt für die Freunde der Wahrheit und Tugend ins Niederdeutsche übersetzt sei.[1]

[1] Ed. Böhmer: B. de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque elicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum

7. B. Briefliche Supplemente.

Die Zahl der Briefe in der Sammlung der nachgelassenen Werke und in den beiden ersten Gesammtausgaben (Paulus und Gfrörer) betrug 74. Dazu kam in der dritten Gesammtausgabe (Bruder) der zuerst von Tydeman veröffentlichte Brief Spinozas an Lambert Velthuysen (s. oben S. 150). Ein zweiter sehr interessanter, von Cousin in seinen fragments philosophiques (1847) bekannt gemachter Brief Spinozas an L. Meyer vom 3. August 1663 ist von den späteren Uebersetzern und Sammlern unbeachtet geblieben (S. 136, 138).

In der jüngsten Zeit sind theils einzelne unsichere Punkte aufgeklärt und dadurch Irrthümer berichtigt, theils verstümmelte Briefe vervollständigt, theils der alten Sammlung neue hinzugefügt worden. Das Verdienst der Herausgabe gebührt in allen diesen Fällen dem J. van Vloten. Die wichtigste Aufklärung besteht in der urkundlich festgestellten Thatsache, daß die Briefe LXI. LXIII. LXVII. LXIX. LXXI. (nicht, wie man glaubte und Kirchmann noch heute annimmt, von Meyer, sondern) von Tschirnhausen herrühren (S. 171—175).

(Halae ad Salam 1852). Ueber die «Adnotationes» vgl. oben Cap. V. S. 159 Anmerk. — B. gab den holländischen Text der Umrisse (Korte Schetz der Verhandeling van B. de Spinoza: over God, den Mensch en deszelfs Welstand) mit seiner daneben gestellten sorgfältigen lateinischen Uebersetzung (Brevis descriptio tractatus B. de Spinoza de Deo, homine et ejus felicitate). Ueber die Entstehung dieser seiner Schrift vgl. Ed. Böhmer: Spinozana IV. Zeitschrift für Philos. herausg. von Fichte u. s. w. Bd. LVII. (1870.) S. 240 flgd. — J. van Vloten: Ad B. de Spinoza opera quae supersunt omnia Supplementum, continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine etc. (Amst. 1862.) Korte Verhandeling van God, den Mensch en deszelfs Welstand. De Deo et homine ejusque valetudine. Ueber diese latein. Uebersetzung, ihre Mängel und Emendationen vgl. Ed. Böhmer: Spinozana II. Zeitschr. d. Philos. Bd. XLII. (1862.) S. 76—84. — Car. Schaarschmidt: B. de Spinoza «Korte Verhandeling van God, den Mensch en deszelfs Welstand», tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica, ad antiquissimi codicis fidem etc. (Amst. 1869.) Desselben deutsche Uebers. der kurzgefaßten Abhandlung B. de Sp. von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Philos. Bibliothek von Kirchmann. Bd. XVIII. (Berl. 1869.) — Christoph Sigwart: B. de Spinozas kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Ant. van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt, mit einer Einleitung und kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet. (Tüb. 1870.) Proleg. S. XI—XXVII.

Dazu kommt eine Namensberichtigung in Leibnizens Brief an Spinoza (S. 176) und das erste, kurze und vielfach durchstrichene Concept der Zuschrift an den vermeintlichen J. Orobio de Castro über Velthuysens Einwürfe gegen den theologisch-politischen Tractat (S. 149 bis 150.).

Vervollständigt sind drei Briefe, die in der gegenwärtigen Gestalt dem Biographen wichtige Notizen an die Hand geben: Ep. XXVI. XXVII. und LXV. Der erste vom 24. Febr. 1663 ist von Simon de Vries an Spinoza gerichtet, der zweite die Antwort des letzteren (S. ob. S. 135—140), der dritte vom 25. Juli 1675 enthält weitere Einwürfe Tschirnhausens, welche Schaller (Schuller) mit bisher unbekannten näheren Mittheilungen dem Philosophen zusendet (S. 173).

Neue Briefe sind folgende aufgefunden: 1) zwei von Oldenburg an Spinoza: der erste aus dem September 1665, einzuschalten zwischen Ep. XIII. und XIV. der Sammlung (S. 145 flgd.), der andere vom 11. Febr. 1676 (S. 155). 2) Brief Spinozas an J. B. M. D. aus dem Mai oder Juni 1665 (S. 185). 3) Brief Schallers an Spinoza vom 14. November 1675 (S. 173) und die Antwort des Philosophen vom 18. Nov. (S. 177—178). Wir haben diese brieflichen Supplemente an den betreffenden, hier angeführten Stellen biographisch verwerthet.[1]

[1] Die Zahl sämmtlicher von Spinoza geschriebenen und an ihn gerichteten Briefe belief sich in den von Paulus und Bruder besorgten Gesammtausgaben der Werke auf vierundsiebzig; davon kamen auf Spinozas Rechnung 41, auf die seiner Correspondenten 33; von diesen hatte Oldenburg 15, Blyenbergh 4, Simon de Vries, Leibniz, Fabricius, Alb. Burgh je einen geschrieben, die Verfasser der übrigen 10 waren unbekannt.

In der Ginsbergschen Ausgabe (Der Briefwechsel des Spinoza im Urtext, Leipzig 1876.) betrug die Gesammtzahl achtzig, wovon 45 aus der Feder Spinozas stammten. Die Ergänzungen und näheren Personalbestimmungen waren den schon erwähnten Auffindungen des Professors J. van Vloten zu danken.

Die jüngste von den beiden genannten Gelehrten besorgte Gesammtausgabe der Werke zählt im Ganzen dreiundachtzig Briefe (Vol. II. pg. 1—258), welche nicht mehr in der bisherigen Art nach Correspondenzen gruppirt, sondern chronologisch geordnet sind und vom August 1661 bis zum Juli 1676 reichen.

Wie sich die neuen Nummern zu den früheren verhalten, ist im Falle der Nichtübereinstimmung bei jedem Briefe in Klammern («olim») bemerkt und außerdem durch ein Register vor dem Eingang der Sammlung dargestellt. Mehrere vorher unbekannte oder unrichtige Personalbestimmungen sind von den Herausgebern mit Hülfe der Briefe Schullers an Leibniz aufgeklärt worden.

Diese Schriften sind in die schon oben erwähnte jüngste Gesammtausgabe aufgenommen: Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt, Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land.

Verglichen mit der Sammlung der Briefe in den O. P. und den bisherigen Gesammtausgaben der Werke, sind hier neun hinzugekommen: nach der neuen chronologischen Ordnung Ep. XV, XXVIII, XXIX, XXX, XLIX, LXIX, LXX, LXXII, LXXIX. Verglichen mit der Sammlung in der Ginsbergschen Ausgabe der Briefe, sind hier drei Briefe hinzugekommen: nämlich XV, XXIX und XLIX.

Ep. XV ist jener von Cousin aufgefundene und herausgegebene Brief Spinozas an L. Meyer (Voorburg, 3. Aug. 1663), in der gegenwärtigen Sammlung sorgfältig revidirt von Pollock. Ep. XLIX ist jenes Briefchen Spinozas an den Philologen Graevius, worin er den Brief des holländischen Arztes van Wulen über das Ende Descartes' zurückfordert.

Die Briefe VIII, IX, X enthalten die Correspondenz zwischen Simon de Vries und Spinoza, dem Verfasser der beiden letzten. Spinozas Briefe an den Kaufmann und Mennoniten Jarig Jelles sind XXXIX, XL, XLI, XLIV, L.

Die beiden Briefe über den theologisch-politischen Tractat von Lambert Velthuysen und Spinoza (XLII und XLIII) sind nicht an den jüdischen Arzt Isaak Orobio de Castro, sondern an den holländischen Chirurgen Joh. van Oosten in Rotterdam gerichtet. (S. oben S. 111 und S. 149.)

Der bisher unbekannte Gespensterfreund, mit welchem Spinoza drei Briefe gewechselt hat (Ep. LI—LVI) ist Hugo Boxel, Syndikus zu Gorkum (Gorinchem) in Holland. Die Briefe LII, LIV und LVI sind Spinozas Erwiederungen.

Die schon oben genannten Briefe des Grafen E. W. von Tschirnhausen (Tschirnhaus) sind nach der neuen Ordnung LVII, LIX, LXV, LXXX, LXXXII. Im genauen Zusammenhange damit sind die Briefe des Arztes G. H. Schuller an Spinoza: Ep. LXIII und LXX. Spinozas Briefe an Schuller sind LVIII, LXIV, LXXII, die an „Tschirnhaus": LX, LXVI, LXXXI, LXXXIII.

Nach Meinsma's archivalischen Untersuchungen jüngsten Datums soll 1) der Chirurg in Rotterdam, mit welchem Lambert Velthuysen in Utrecht über den theologisch-politischen Tractat correspondirt hat, nicht Johannes Oosten, sondern Jacob Ostens heißen (XI. 341, Anmerkg.) und 2) der J. B. M. D., Adressat zweier Briefe Spinozas (XXVIII und XXXVII [olim XLII]) nicht, wie van Vloten aus dem Schluß der Ep. LXII (Op. O. II. pg. 236) vermuthen wollte, ein fraglicher Jan Bresser («Bresserus ut videtur», von dessen Existenz Meinsma keine Spur zu entdecken vermocht hat), sondern Johannes Bouwmeester, Med. Dr. in Amsterdam, sein, der in Leyden 1658 promovirt habe, von Ludwig Meyer als sein ältester und treuester Freund bezeichnet worden, Freund der Philosophie war und wahrscheinlich auch der Urheber jener lateinischen, in Spinozas Werk über die Principien der cartesianischen Lehre befindlichen, auf und an dieses Buch gerichteten Verse. (Meinsma VII. 210. Anmerkg.)

Hagae comitum apud Martinum Nijhoff. Vol. I. 1882. Vol. 1883. (Kurz vor Vollendung des zweiten Bandes ist J. van Vloten am 21. September 1883 gestorben.)

Der Inhalt des ersten Bandes: 1. Tractatus de intellectus emendatione. 2. Ethica. 3. Tractatus politicus. 4. Tract. theologico-politicus und die Annotationes in Tr. theologico-politicum post librum editum adscriptae.

Die Gesammtzahl der Spinoza-Correspondenzen in der jüngsten Gesammtausgabe beläuft sich auf achtzehn und muß auf dreizehn beschränkt werden, wenn man von dem Schreiben des Lombert Velthuysen an J. Ostens über den theologisch-politischen Tractat, von den Zeilen Spinozas an Graevius und von den einmaligen Briefwechseln, die er mit Leibniz, Fabricius und A. Burgh geführt hat, absieht.

Der Hauptcorrespondent ist H. Oldenburg; zwischen Spinoza und ihm sind 27 Briefe gewechselt worden, wovon Spinoza 11 geschrieben hat. (Neu aufgefunden sind 2 Briefe Oldenburgs: XXIX und LXXIX.)

Die nächsten Correspondenten finden sich in dem Freundes- und Schülerkreise Spinozas in Amsterdam: Ludwig Meyer, Joh. Bouwmeester (?), die Kaufleute und Mennoniten Simon de Vries, Jarig Jelles und Peter Balling. Die Correspondenz mit diesen Freunden besteht aus 13 Briefen, welche mit einer Ausnahme (Ep. VIII) Spinoza geschrieben hat.

Mit diesem Spinozakreise in Amsterdam vereinigen sich später (1674) zwei Deutsche: der Graf E. W. von Tschirnhausen und der Arzt G. H. Schuller aus Wesel. Die Correspondenz mit beiden beträgt 14 Briefe, von denen Spinoza die Hälfte geschrieben hat: 4 an „Tschirnhaus" und 3 an Schuller; dieser hat an Spinoza 2, jener 5 geschrieben. Neu aufgefunden sind ein handschriftlicher Brief von Schuller (LXX) und ein handschriftlicher Brief Spinozas an ihn (LXXII). Von dem uns schon bekannten Schuller sagt Meinsma richtig: daß wir aus seinen wenigen Briefen an Spinoza und den vielen an Leibniz keineswegs einen hohen Begriff von seinen Fähigkeiten und seinem Charakter erhalten, daß sein Latein sehr schlecht, sein Deutsch nicht viel besser ist, und daß er sich lieber mit alchymistischen Bestrebungen als mit philosophischen Studien beschäftigt habe (XII. 385). Daß er der alleinige Herausgeber der nachgelassenen Werke Spinozas gewesen sei (S. oben S. 194 flgd.), davon ist natürlich bei Meinsma keine Rede, vielmehr hält er es für wahrscheinlich, daß Jarig Jelles die Vorrede in niederländischer Sprache verfaßt und Glasemaker oder L. Meyer dieselbe ins Lateinische übersetzt, der letztere insbesondere die Herausgabe der Ethik besorgt habe. (Meinsma XIV. 444.)

Die Briefwechsel mit W. Blyenbergh und Hugo Boxel, wie die Briefe an an Jarig Jelles, Peter Balling und den Kaufmann Joh. van der Meer in Amsterdam (Ep. XXXVIII) sind in niederländischer Sprache verfaßt und in das Lateinische übersetzt, zum Theil von Spinoza selbst.

Der Inhalt des zweiten Bandes: 1. Epistolae ad B. d. S. et auctoris responsiones (I—LXXXIII). 2. Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand. 3. R. des Cartes Princ. Phil. pars I et II m. g. d. 4. Appendix cont. Cogitata Metaphysica. 5. Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. 6. Reeckening van Kaussen (Wahrscheinlichkeitsversuch). 7. Comp. grammatices linguae Hebraeae. 8. Epistola Joh. a Wullen de obitu Cartesii. (Ueber die Rolle, welche der holländische Arzt van Wulen (Wullen), welchen Descartes für seinen Feind hielt, bei dem Tode des letzteren gespielt hat, vgl. dieses Werk Bd. I. Buch I. Cap. VIII. S. 265. Der Brief des J. van Wullen aus Stockholm vom Februar 1650 ist an den holländischen Arzt W. Piso aus Leyden gerichtet; Spinoza hatte das Schriftstück geliehen erhalten und fordert dasselbe unter dem 14. December 1673 von dem Professor Graevius in Utrecht zurück, welchem er den Brief zur Abschrift mitgetheilt hatte.)

Das Titelkupfer, welches dem zweiten Bande vorsteht, ist Spinozas Porträt nach dem Wolfenbüttler Oelbilde, radirt von P. J. Arendzen (Vol. II. Praefatio pg. VIII—IX).

Siebentes Capitel.

Die Zeitfolge der philosophischen Werke.

Die Frage nach dem Entwicklungsgange des Philosophen, nach der Entstehung und Ausbildung seiner Lehre, der Reihenfolge seiner Schriften ist seit der Veröffentlichung des neu aufgefundenen Tractats und der brieflichen Supplemente wiederholt zum Gegenstand eingehender Untersuchungen gemacht worden. Ueber die Echtheit jener „kurzen Abhandlung über Gott, den Menschen und dessen Glückseligkeit“ ist in der Hauptsache kein Streit entstanden; die inneren Gründe, welche aus der Vergleichung dieser Schrift mit dem «Tractatus de intellectus emendatione» und dem vollendeten Hauptwerk Spinozas einleuchten,

sind so mächtig, daß die äußeren Zeugnisse, welche ihm die Autorschaft zuschreiben, sich nicht bezweifeln lassen. Es mag auffallen, daß dieses Werk, welches im Kreise der Spinozafreunde ohne Zweifel bekannt war und selbst mit einer Apostrophe an den Kreis der Schüler endet, niemals in den Briefen bei Erörterung gewisser Lehrbegriffe erwähnt wird und von der Sammlung der nachgelassenen Werke ausgeschlossen wurde. Indessen erklärt sich jene Nichterwähnung daraus, daß die Ethik schon in der Ausarbeitung begriffen war, als der uns vorliegende Briefwechsel im Jahre 1661 begann; und eben so erklärt sich diese Nichtaufnahme aus der Unvollkommenheit und Unfertigkeit der Schrift, wie aus den Widersprüchen, die zwischen ihr und dem Hauptwerk bestehen. Spinoza wollte der Nachwelt ein System geben, welches unabhängig von seiner Person und seinem Entwicklungsgange die Erkenntniß der Wahrheit als ein geschlossenes Ganzes darstellen sollte. Und wenn die Herausgeber in ihrer Vorrede es als glaubhaft bezeichnen, daß hie oder da noch eine Arbeit des Philosophen verborgen sein könne, welche sich in der Sammlung der nachgelassenen Werke nicht finde, aber wohl kaum etwas enthalten werde, das in den veröffentlichten Schriften nicht zu wiederholten malen gesagt sei, so scheint es, daß sie nicht bloß eine unbestimmte Möglichkeit im Sinn hatten. An welches andere Werk aber konnten sie bei dieser Aeußerung eher denken als an jenen Tractat? Auch das schon angeführte Zeugniß, daß derselbe unter die allerfrühsten Schriften Spinozas gehört, rechtfertigt sich aus inneren Gründen.

I. Die Werke außer der Ethik.

Es wird gut sein, gleich hier die urkundlichen Zeugnisse zu sammeln, aus denen sich gewisse Thatsachen über die Abfassungszeit der Schriften Spinozas feststellen lassen. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke berichten in ihrer Vorrede, daß der unvollendete Tractatus de intellectus emendatione» nach Form und Inhalt eines der früheren Werke, dagegen der «Tractatus politicus» kurz vor dem Tode des Philosophen verfaßt sei, ausgezeichnet durch die Genauigkeit der Gedanken und die Klarheit der Darstellung.

Jener erstgenannten Schrift haben die Herausgeber noch außerdem eine „Erinnerung an den Leser" vorausgeschickt, die mit den Worten beginnt: „Diese unvollendete Abhandlung hat der Verfasser

vor vielen Jahren niedergeschrieben. Er hat stets im Sinne gehabt, sie zu vollenden. Aber, durch andere Arbeiten gehindert, zuletzt durch den Tod hinweggenommen, hat er nicht vermocht, sie zu dem gewünschten Ziele zu führen." Offenbar hatte Oldenburg diese Schrift mit im Sinne, als er in seinem Briefe vom 3. April 1663 den Philosophen dringend bat, jenes kleine hochbedeutende Werk zu vollenden, worin vom Ursprung der Dinge und ihrer Abhängigkeit von der ersten Ursache, wie von der Verbesserung unseres Verstandes gehandelt wird. „Ich bin überzeugt, theuerster Freund, daß man nichts veröffentlichen kann, was Männern von echter Gelehrsamkeit und Geistesschärfe so angenehm und willkommen sein wird, als eine Abhandlung dieser Art."

Freilich sind die Worte Oldenburgs so gefaßt, daß sie nicht bloß auf den «Tractatus de intellectus emendatione» zu beziehen sind; sie bezeichnen ein Werk von kleinem Umfange (opusculum), worin von Gott und dem Ursprung der Dinge, dann von der Verbesserung unseres Verstandes die Rede ist. Diese letztere ist der Weg zur menschlichen Glückseligkeit. Unter den Werken Spinozas giebt es nur zwei, auf welche die obigen Worte in ihrer ganzen Tragweite passen: die Ethik und der «Tractatus brevis». Die Ethik ist kein «Opusculum». Vielleicht ließe sich hier eine Hinweisung auf diesen sonst nie erwähnten Tractat finden.

Wir wissen ferner aus Oldenburgs neu aufgefundenem Briefe vom Sept. 1665, daß Spinoza damals, wie er dem Freunde kurz vorher (den 4. Sept.) mitgetheilt hatte, mit der Abfassung des theologisch-politischen Tractats beschäftigt war, welcher fünf Jahre später erschien. Es darf als sicher gelten, daß im Winter 1662/63 die Darstellung des zweiten Theils der cartesianischen Principien zu Rijnsburg niedergeschrieben (dictirt) wurde, und es steht fest, daß Spinoza die des ersten Theils im Mai 1663 während seines Aufenthalts in Amsterdam hinzufügte. Gegen die Möglichkeit einer früheren Abfassung zeugt der Brief an Oldenburg vom 17. Juli 1663.

II. Die Ausbildung der Ethik und deren Kunstform.

1. Eintheilung (1665—1675).

Wie verhält es sich mit der Entstehung des Hauptwerks? Der Name Ethik begegnet uns zum erstenmal in einem Briefe an Blyen-

bergh vom 13. März 1665, worin Spinoza sich auf diese noch ungedruckte Schrift bezieht und darauf hinweist, daß er dort den Begriff der Gerechtigkeit dargethan und aus der klaren Erkenntniß begründet habe (die betreffende Stelle findet sich Eth. IV. prop. 35 bis 37). Einige Monate später schreibt er an J. B.: „Was den dritten Theil unserer Philosophie betrifft, so werde ich dir, wenn du der Uebersetzer sein willst, oder unserem Freunde Vries binnen kurzem etwas davon senden, und obwohl ich beschlossen hatte, nichts vor der Vollendung mitzutheilen, so will ich euch doch nicht zu lange hinhalten, denn der Umfang des Werks dehnt sich über Erwarten aus, ich werde daher die Arbeit ungefähr bis zum 80. Lehrsatz schicken".[1]

Hieraus erhellt, daß die Ethik damals in drei Theile zerfiel, daß der dritte Theil, welcher in dem gedruckten Werke nur 59 Lehrsätze zählt, mit dem 80. noch keineswegs abgeschlossen war, und daß Sätze, die gegenwärtig ungefähr in der Mitte des vierten Theils stehen, damals schon seit Monaten handschriftlich vorlagen. Wir dürfen daher annehmen, daß die Ethik im Frühjahr 1665 in drei Theilen bestehen sollte und dem Abschluß nahe war. Wenn wir uns nach der Zahl der Sätze in dem gedruckten Werk richten dürfen, so hatte Spinoza von dem 37. Satz des vierten Theiles (jener Stelle, die im Briefe vom 13. März gemeint war) bis zum Ende des Ganzen noch 78 Sätze auszuführen; er konnte daher, als er an J. B. schrieb, von dem letzten Ziele nicht mehr weit entfernt sein. Wenn es in dem Briefe heißt, daß er vor Vollendung des dritten Theils den Freunden nichts mehr schicken wollte, so beziehen wir diese Worte auf den Abschluß des Ganzen. Zehn Jahre später (den 5. Juli 1675) ließ er Oldenburg in einem uns verlorenen Briefe wissen, daß er sein Werk, welches fünf Theile umfasse, jetzt veröffentlichen wolle.

Noch in demselben Monat reiste er in dieser Absicht nach Amsterdam und sah sich dort, wie wir wissen, genöthigt, die Herausgabe zu vertagen. Aus diesen urkundlichen Zeugnissen ist zu schließen, daß die Ethik noch vor dem Herbst 1665 inhaltlich vollendet wurde und in der späteren Redaction formale Aenderungen, namentlich in Betreff der Eintheilung erfuhr. Aus dem dritten zu umfänglichen Theil wurden drei Theile. Das Werk konnte in den nächsten Monaten nach jenem Briefe an J. B. in der Hauptsache abgeschlossen werden,

[1] J. Bresser nach Vloten, dagegen Joh. Bouwmeester nach Meinsma.

aber es war nicht druckreif. Zunächst trat die Ausarbeitung des «Tractatus theologico-politicus» in den Weg, womit wir den Philosophen schon den 4. September 1665 beschäftigt fanden. Die Veröffentlichung dieses Werks und die Verfolgungen, welche es hervorrief, hinderten die Herausgabe der Ethik. In der Vorrede der «Opera posthuma» lesen wir, daß die letztere vor vielen Jahren verschiedenen Personen mitgetheilt und von denselben abgeschrieben wurde.[1]

Die ersten urkundlichen Spuren, daß Spinoza in der Ausbildung dieses seines Hauptwerks begriffen ist, erscheinen gleich in den ersten Briefen an Oldenburg aus dem Jahre 1661. Die fortschreitende Ausführung, soweit sie uns erkennbar ist, fällt in die vier Jahre von 1661—1665. Während dieses Zeitraums entsteht die Darstellung der cartesianischen Principien und der als Anhang beigefügten «Cogitata metaphysica» (1663). Dann folgt der theologisch-politische Tractat (1665—1670), die spätere Redaction der Ethik, zuletzt der «Tractatus politicus», welcher unvollendet blieb. In eine frühere Epoche gehören der «Tractatus brevis» und der «Tractatus de intellectus emendatione». Nähere Fragen über die Zeit der Abfassung führen in die Untersuchung und Darstellung dieser Werke.

2. Die Beilage an Oldenburg (1661).

Jene brieflichen, uns erhaltenen Spuren der Ausbildung der Ethik sind sämmtlich früher als die Verfassung des gedruckten Werks, nach welchem die Herausgeber sich in der Anführung gewisser Sätze gerichtet und demgemäß auch Citate geändert haben. Dadurch sind Irrungen entstanden, welche jetzt erst durch die neuerdings aufgefundenen brieflichen Supplemente sich berichtigen lassen. Die ersten vier Briefe zwischen Spinoza und Oldenburg und die beiden zwischen Spinoza und Simon de Vries sind in dieser Rücksicht besonders bemerkenswerth.[2]

Oldenburg hatte den Philosophen in Rijnsburg besucht und sich dort neben anderen Dingen auch über gewisse Grundfragen der Philosophie mit ihm unterredet: über Gott, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, über den Unterschied und die Uebereinstimmung dieser Attribute, das Verhältniß von Seele und Körper, die Principien der baconischen und cartesianischen Lehre. An diese

[1] Paulus: Vol. II. Praef. pg. 30. — [2] Ep. I—IV. Ep. XXVI. XXVII.

mündlichen Gespräche knüpft er sein erstes Schreiben (16. August 1661) und bittet den Philosophen, ihm zwei Punkte näher erklären zu wollen: den Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken und die Mängel in den Lehren Bacons und Descartes'.

Spinoza antwortet auf die zweite Frage, daß die Grundirrthümer jener beiden Philosophen in drei Hauptpunkten bestehen: sie seien in der Erkenntniß der ersten Ursache auf Abwege gerathen, sie haben die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannt und die wahre Ursache des Irrthums nicht durchdrungen. Der Grund des letzten Mangels lasse sich auf Descartes und dessen Lehre von der menschlichen Willensfreiheit zurückführen, d. h. auf die Einbildung eines unbestimmten, von den einzelnen Willensacten unterschiedenen Willens (voluntas), der sich zu unseren Begehrungen (volitiones) verhalte, wie die «humanitas» zu Peter und Paul. Man sieht, wie Spinoza schon damals zwei Jahre bevor seine Darstellung der cartesianischen Lehre erschien, die menschliche Willensfreiheit (Willkür) mit denselben Gründen verneint hat, wodurch er sie in seinem Hauptwerk widerlegte.

Die erste Frage trifft den Kernpunkt der Lehre Spinozas: das Verhältniß der Attribute und damit zugleich den Begriff der Substanz. Der Philosoph antwortet mit der Definition Gottes, des Attributs und des Modus, mit drei zu beweisenden Sätzen von der Wesenseigenthümlichkeit und Grundverschiedenheit der Substanzen, von der Selbständigkeit, von der Unendlichkeit und Vollkommenheit jeder Substanz. „Was ich hier beweisen muß, um deine erste Frage zu lösen, sind folgende drei Sätze: 1. daß in der Natur der Dinge nicht zwei Substanzen existiren können, ohne daß sie ihrem ganzen Wesen nach verschieden sind, 2. daß die Substanz sich nicht hervorbringen läßt, sondern kraft ihres Wesens existirt, 3. daß jede Substanz unendlich oder in ihrer Art absolut vollkommen sein muß. Aus den Beweisen dieser Sätze wirst du leicht erkennen, wohin ich ziele, wenn du nur zugleich die Definition Gottes im Auge behältst; es wird deshalb nicht nöthig sein, offener darüber zu reden. Um aber diese Punkte kurz und klar zu beweisen, habe ich kein besseres Mittel finden können, als sie nach geometrischer Methode auszuführen und deiner Prüfung vorzulegen, ich füge daher diese Ausführung auf einem besonderen Blatt (separatim) bei, deines Urtheils gewärtig."

Man sieht deutlich, daß sich die Grundlagen des Systems in geometrischer Form gestalten, daß der (cartesianische) Gegensatz

der Attribute feststeht und die göttliche Alleinheit das Thema und Ziel der Beweise ausmacht. Daraus folgt, daß der menschliche Geist keine Substanz ist, sondern ein Modus, was weder Bacon noch Descartes erkannt haben. In einem Modus giebt es keinen unbestimmten Willen, keine Willensfreiheit. Die Sätze von der Substantialität des menschlichen Geistes und seiner Willensfreiheit tragen sich gegenseitig, wie die von der Nichtsubstantialität (Modalität) des menschlichen Geistes und seiner Willensdetermination. Daher sagt Spinoza: „Daß jene beiden Philosophen die Erkenntniß der ersten Ursache und des menschlichen Geistes verfehlt haben, folgt leicht aus der Wahrheit meiner drei oben erwähnten Sätze".

Das Blatt der Beilage, auf dem Spinoza seine Sätze nach geometrischer Beweisart dargethan hatte, ohne eine Abschrift zu behalten, ist verloren. Man erkennt aus den beiden folgenden Briefen, daß jene Ausführung in fünf Definitionen, vier Axiomen und drei Propositionen nebst einem Scholion bestanden haben muß. Die Definitionen betrafen den Begriff Gottes, des Attributs, des endlichen Wesens, der Substanz und des Modus; die Axiome betrafen die Ursprünglichkeit (Priorität) der Substanz, daß es in Wahrheit nichts giebt außer Substanzen und Modi, daß Substanzen mit verschiedenen Attributen jede Gemeinschaft und wechselseitige Causalität ausschließen; die Lehrsätze erklärten, daß in der Natur der Dinge nicht zwei wesensgleiche Substanzen sein können, daß aus dem Wesen jeder Substanz die Existenz, die Unendlichkeit und Vollkommenheit folge; das beigefügte Scholion erläuterte, aus welchen Vorstellungen die Realität einleuchte und aus welchen nicht: sie folge aus den klaren und deutlichen Begriffen, nicht aus den Fictionen.[1]

Die Herausgeber haben in Betreff der Beilage bemerkt: «Vide Ethices partem I. ab initio usque ad prop. 4». Das Citat ist nicht zutreffend. Es gab damals keinen ersten Theil; der Anfang der Ethik zählt acht Definitionen und sieben Axiome. Auch die Folge der Begriffe und Sätze ist nicht dieselbe. Was in der Beilage als erstes Axiom stand, lesen wir in der Ethik als ersten Lehrsatz. Die Definition Gottes findet sich nicht an erster, sondern an sechster Stelle, die des Attributs nicht an zweiter, sondern an vierter, die des endlichen Wesens nicht an dritter, sondern an zweiter, die der Substanz und

[1] Ed. Böhmer: B. de Sp. tractatus etc. pg. 49—52.

des Modus nicht an vierter und fünfter, sondern an dritter und fünfter.

Die Definition der «causa sui», womit die Ethik beginnt, fehlt, ebenso die des freien Wesens und der Ewigkeit. Aber wir sind bereits im Geist und Zuge des Systems, in seiner beginnenden geometrischen Ausbildung, wobei die genaue Ordnung und Abfolge der Sätze auf das Sorgfältigste immer von Neuem erwogen und die Richtschnur nach der logischen Priorität der Begriffe in der strengsten Weise eingehalten sein wollte. Ein solches Kunstwerk vollendet sich nicht auf den ersten Wurf. Die langsame Fortschreitung in der Ausbildung der Ethik, als die Grundanschauung schon feststand, ist wesentlich durch diese Kunstform bedingt. Man muß wohl bedenken, daß in diesem System jeder Satz, was die Festigkeit seiner Begründung betrifft, schwankt, so lange er nicht an der richtigen Stelle steht, und daß diese richtige Stelle streng genommen in jedem Fall nur eine einzige sein kann. Diese zu finden und endgültig zu machen, mußte die Reihenfolge der Sätze immer von neuem geprüft und revidirt werden. Ein so geordnetes System hatte Spinoza im Sinn. Es war ein Werk ohne Vorbild! Der Einzige, welcher die Vorschrift gegeben und gelegentlich ein Pröbchen ausgeführt hatte, war Descartes.

3. Der Fortschritt im Jahre 1663.

Aus dem Briefe, welchen Simon de Vries am 24. Febr. 1663 an Spinoza richtet, läßt sich ein Fortschritt in der formalen Ausbildung der Ethik gegenüber jener Beilage an Oldenburg (Sept. 1661) wahrnehmen und zugleich in anderen Punkten die Nichtübereinstimmung der damaligen Fassung mit der späteren constatiren. Das Werk ist im Fluß. Vries ist im Unklaren über Bildung und Bedeutung der Definitionen überhaupt, er versteht insbesondere in Spinozas Lehre die dritte nicht, welche, wie aus der Antwort des Philosophen erhellt, von der Substanz und vom Attribut handelte; er wünscht eine nähere Erklärung über das 3. Scholion zum 8. Lehrsatz, worin ausgeführt war, wie aus der Verschiedenheit zweier Attribute keineswegs geschlossen werden dürfe, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen; darin scheine vorausgesetzt, daß eine Substanz mehrere Attribute haben könne, aber dieser Satz sei nicht bewiesen, es müßte denn die sechste Definition von Gott (als dem absolut unendlichen

Wesen, welches aus zahllosen Attributen bestehe) als Beweisgrund gelten. Am Schluß heißt es: „Vielen Dank für deine mir von P. Balling mitgetheilten Schriften, die mich sehr erfreut haben, aber ganz besonders für das Scholion zum 19. Lehrsatz“.[1]

Wir bemerken, daß die in dem Brief angeführte dritte Definition die beiden in sich begreift, welche wir an dritter und vierter Stelle lesen, und daß die sechste bereits den Platz hat, welchen sie nicht mehr verändert. Dagegen findet sich das brieflich citirte dritte Scholion zum 8. Lehrsatz in der gedruckten Ethik als Scholion zum 10. Lehrsatz des ersten Theils, und dem entsprechend haben die Herausgeber die Briefstelle geändert: «In scholio prop. 10. lib. I.» Unmöglich kann es das Scholion zum 19. Lehrsatz der gedruckten Ethik sein, wofür sich Vries so nachdrücklich bedankt, denn dieses Scholion enthält keinerlei neue Belehrung oder Aufklärung. (Wäre das Scholion zum 29. Lehrsatz gemeint, worin die wichtigen Begriffe der «Natura naturans» und «Natura naturata» erläutert sind, so würde die Briefstelle passen.)

Es erscheint uns sehr bemerkenswerth, daß Spinoza, wie aus seiner Antwort erhellt, von den Sätzen, welche er den Freunden in Amsterdam zugeschickt hatte, keine Abschrift besaß. „Jene dritte Definition“, schreibt er, „wie ich dieselbe dir mitgetheilt habe, lautet, wenn ich nicht irre, folgendermaßen.“ Jetzt citirt er seine Sätze aus dem Kopf. Stellen wir uns vor, daß der Philosoph an einem Werke, wie das seinige, welches in einer festgeschmiedeten Kette von Gliedern besteht, fortarbeitet, ohne die ausgemachten Sätze in ihrer schriftlichen Fixirung vor sich zu haben, während es doch absolut nothwendig war, dieselben in ihrer gesammten und genauen Reihenfolge sich stets gegenwärtig zu erhalten, so müssen wir annehmen, daß er sein Werk, so weit er es vollendet hatte, in vollster Klarheit in seinem Kopf trug, daß er es in den Hauptsachen auswendig wußte und ein schriftliches Gedächtnißmittel weder bedurfte noch brauchen wollte.

Dies aber war nur möglich, wenn er mit seiner ganzen Geistesstärke ungetheilt in dem Werk lebte, welches er schuf, frei von den Sorgen des Tages und ungedrückt durch den Ballast der Bücher, deren er nur wenige besaß. Er las wenig und dachte um so mehr und um so tiefer, wie es die Natur seiner Arbeit mit sich brachte: einer der seltenen und glücklichen Menschen, welche mit der Kraft und Entsagung

[1] Vloten: Suppl. § 4. pg. 296.

ausgerüstet sind, um das «Omnia mea mecum» zu erfüllen! Daher die hohe Freudigkeit, die ihn beseelte.

Achtes Capitel.

Das erste philosophische Werk: der kurze Tractat.

I. Abhandlungen über den Tractat.

Schon der Herausgeber der Umrisse dieses Tractats hatte nicht bloß die aufgefundene Handschrift veröffentlicht, sondern zugleich den Inhalt derselben kritisch gewürdigt und Untersuchungen über sein Verhältniß zu Descartes und zu der späteren Ausbildung der Lehre Spinozas angestellt; der erste Herausgeber der vollständigen Schrift hatte sich solcher Untersuchungen enthalten, wogegen der zweite in der Vorrede seiner Ausgabe in die Quellenfrage eingegangen war. Nach der Veröffentlichung des Textes durch van Vloten sind in Deutschland namentlich von zwei Seiten monographische Abhandlungen erschienen, die den Gegenstand näher erörtert und sowohl die Entstehung der Schrift als auch ihre Stellung im Entwicklungsgange Spinozas und seiner Werke beleuchtet haben. Solche Untersuchungen sind immer dankenswerth und lehrreich, auch wenn einige ihrer Ergebnisse sehr zweifelhaft bleiben.

Es hat sich im Leben wie in der Lehre Spinozas für das Auge der Nachwelt so viel verdunkelt, daß man in der ersten Freude über die neu entdeckte Schrift Lichter gesehen hat, die von dem richtigen Wege und der wahren Anschauung des Philosophen abführen. Das Bild des letzteren verliert nichts an seiner Aehnlichkeit, wenn einige Züge im Schatten bleiben, aber es wird unähnlich, wenn man ihm falsche Züge hinzufügt oder solche, die in den Schatten gehören, übertreibt und auf sie das Licht überträgt, welches nur die charakteristischen erhellen sollte. Es ist an den beiden oben hervorgehobenen Abhandlungen rühmend anzuerkennen, daß sie in ihrer Beurtheilung behutsam und vorsichtig verfahren sind, insbesondere hat Sigwart die von ihm aufgestellten und begünstigten Hypothesen nicht über das Maß der Hypothese hinausführen wollen und gerade dadurch lehrreich gemacht.

Wir werden selbst auf diese Punkte zurückkommen, nachdem wir den Inhalt des Tractats auseinandergesetzt haben.[1]

II. Composition und Inhalt.

Unsere „kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit", die in der zweiten Abschrift den Titel „Ethik oder Sittenlehre" führt, und welche Trendelenburg nicht übel „die kleine Ethik" nennt, zerfällt in zwei Theile (Bücher), deren erster in 10 Hauptstücken von Gott und seinen Eigenschaften, der zweite in 26 Hauptstücken vom Menschen und seiner Vereinigung mit Gott handelt; dazu kommen (nach dem zweiten Capitel des ersten Theils) zwei kleine Dialoge oder dialogische Bruchstücke, dann eine Reihe theils Randglossen, theils Anmerkungen oder Zusätze zum Text, endlich ein Anhang, der in seiner ersten Hälfte die Lehre von Gott (Substanz) in sieben Axiomen, vier Lehrsätzen und einem Corollarium nach geometrischer Ordnung vorträgt, in der zweiten die von der menschlichen Seele zusammenfaßt.

Die Frage nach der Echtheit kann sich nur auf die Zusätze und vielleicht noch auf die Dialoge erstrecken, wenn man (mit Trendelenburg) annimmt, daß sie am unrichtigen Ort in den Text gerückt sind und daher als Einschiebsel von fremder Hand erscheinen könnten. Da sie aber an der Stelle, wo wir sie finden, mit der ausdrücklichen Erklärung eingeführt werden, daß sie zum besseren Verständniß des unmittelbar Vorangegangenen (der Lehre vom Dasein und Wesen Gottes) dienen sollen, so sehe ich keinen Grund, die Richtigkeit des Orts und die Echtheit der Abfassüng zu bezweifeln. Die dialogische

[1] Christoph Sigwart: Spinozas neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniß des Spinozismus untersucht. (Gotha 1866.) Derselbe: Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Antonius van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt, mit einer Anleitung versehen, kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet. (Tübingen 1870.) — A. Trendelenburg: Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Leben und Lehre. Hist. Beitr. zur Philosophie. Bd. III. Nr. VIII. (Berl. 1867.) — R. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen. Pantheismus und das Verhältniß der zweiten zur dritten Phase. (Leipz. 1868.) M. Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. (Bresl. 1871.)

Form war nicht die Sache Spinozas. Hat er diese ihm nicht gemäße Darstellungsart in den Anfängen seiner litterarischen Laufbahn versucht, so mußte die Composition so unkünstlerisch und unvollkommen ausfallen, wie diese beiden Stücke unseres Tractats verfaßt sind. Uebrigens darf von der ganzen Schrift gesagt werden, daß ihre Darstellungsart durchgängig die Unvollkommenheit und häufig genug auch die Unbeholfenheit des angehenden Schriftstellers verräth.

Was die Zusätze betrifft, so ist durch Monnikhoff, der die Randbemerkungen (Inhaltsangaben) der älteren Abschrift in der seinigen fast sämmtlich weggelassen hat, bezeugt, daß Spinoza erläuternde Anmerkungen zu diesem Tractat, wie zum theologisch-politischen, geschrieben hat; daher wird die kritische Beurtheilung der Zusätze sich auf deren Sichtung einzuschränken und sie im Einzelnen aus inneren Gründen zu prüfen haben: Fragen, die einer ganz speziellen Untersuchung angehören und für die Auffassung des Ganzen von keinem Gewicht sind.[1]

Der Tractat selbst besteht in den beiden Haupttheilen; hinzugefügt ist der Anhang; eingelegt an dem Orte (?), wo sie stehen, die beiden dialogischen Stücke. Das eigentliche Werk endet mit einer Ermahnung an die Freunde und Schüler, für welche die Abhandlung als Lehrschrift verfaßt ist. Sie sollen sich durch die Neuheit der darin enthaltenen Lehre nicht gegen die Wahrheit derselben einnehmen lassen und, wo sie in der Erkenntniß der letzteren auf Schwierigkeiten stoßen, nicht sogleich an die Widerlegung denken, sondern die Sache lange und reiflich erwägen. Auch sollen sie, wie der Philosoph dringend bittet, im Hinblick auf den Charakter des Zeitalters mit der Verbreitung seiner Lehre sehr vorsichtig sein, sie anderen nur in der Absicht mittheilen, um deren Heil zu fördern, und nur solchen, bei denen sie sicher sein können, daß ihre Saat nicht auf unfruchtbaren Boden fällt. Dann, so lautet das Schlußwort, werdet ihr von diesem Baum die gehofften Früchte ernten!

Der Verfasser vergleicht sein Werk mit einem Baum der Erkenntniß, an welchem die Früchte des wahren Lebens reifen. Seine Philosophie giebt sich als eine neue Heilslehre. Er steht in der Mitte eines Schülerkreises, der seine Belehrungen und Weisungen empfängt. Schon dieser ausgesprochene Charakter der Schrift, abgesehen von allen an-

[1] Vgl. Sigwart: Prolegomena. III. 2.

deren Gründen, würde es mir unmöglich machen, (mit Avenarius) das Jahr 1654—1655 als die Zeit der Abfassung vorzustellen. Mit zweiundzwanzig Jahren hatte Spinoza noch keinen Schülerkreis, dem er (doch erst nach einer geraumen Zeit mündlicher Belehrung) ein solches Lehrbuch als Vademecum einhändigen und solche Verhaltungsmaßregeln ertheilen konnte. Er hatte in jener Zeit noch nicht die Erfahrungen gemacht, welche er haben mußte, um über den Charakter des Zeitalters ein so ernstes und warnendes Wort an die Seinigen zu richten, welches ohne den Hintergrund eigener und bedeutungsvoller Erlebnisse wie eine altkluge Redensart erscheint. Kein einziges biographisches Zeugniß spricht dafür, daß vor dem Bannfluch Schriften Spinozas in Umlauf waren, sei es auch in einem engen Kreise. Der Bannfluch selbst zeugt dagegen, daß der Apostat seine „frevelhaften Meinungen und Gesinnungen" irgendwie schriftlich kundgegeben, denn es ist schwer zu glauben, daß eine Schrift, welche in den Händen seiner Freunde und Schüler war und unter gewissen Bedingungen sogar verbreitet werden durfte, Jahre lang so geheim geblieben wäre, daß die Synagoge nichts davon merkte.

1. Der erste Theil.

Das Thema des ersten Theils ist die Lehre von Gott, seinem Dasein, Wesen und Wirken. Erst wird bewiesen, daß Gott ist, dann, worin sein Wesen besteht. Daß er ist, folgt a priori aus der Klarheit seines Begriffs und der Ewigkeit seines Wesens, a posteriori aus unserer Idee Gottes, wenn wir nämlich eine solche Idee haben. Wir haben diese Idee. Es könnte sein, daß sie unsere Fiction ist, ein willkürliches Product unserer Einbildung. Setzen wir, daß dem so wäre, daß unsere Ideen unsere Einbildungen sind und von keiner äußeren Ursache abhängen, so würden wir bei der Endlichkeit unseres Verstandes weder das Unendliche begreifen können noch auch genöthigt sein, nach einer bestimmten Ordnung von einer Vorstellung zur anderen fortzuschreiten; wir würden die erkennbaren Dinge, unendlich wie sie sind, weder zugleich noch nach einander zu erfassen im Stande sein, d. h. wir würden überhaupt nichts erkennen. Die Thatsache, daß wir überhaupt etwas erkennen, gilt als Beweisgrund, daß es eine äußere Ursache unserer Ideen giebt. Nun stellen wir Eigenschaften unendlicher Art vor, deren Ursache bei der Unvollkommenheit unserer Natur wir selbst nicht sein können. Daher ist die Ursache dieser

Idee das unendliche Wesen selbst oder Gott. Er ist die formale, nicht die eminente Ursache dieser unserer Idee, denn er kann nicht mehr Realität haben, als in der Idee unendlicher Eigenschaften ausgedrückt ist. Es giebt demnach zwei Beweise für das Dasein Gottes: in dem ersten (a priori) wird Gott unmittelbar aus sich selbst erkannt als die erste Ursache aller Dinge und Ursache seiner selbst, in dem zweiten (a posteriori) aus seiner Wirkung in uns als die äußere Ursache unserer Idee des unendlichen Wesens. Der zweite Beweis ist beschränkter und unsicherer als der erste, darum ist dieser der bessere.[1]

Daß Gott ist, leuchtet ein. Es muß gefragt werden, was er ist? Offenbar ein Wesen, dem unendliche Eigenschaften zugeschrieben werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Je mehr Eigenschaften (Attribute), um so mehr Realität. Das Nichts hat keine Eigenschaften, das Etwas einige, Gott alle: er ist der Inbegriff aller Wirklichkeit, er ist die allein wahre Substanz, das All. Es soll bewiesen werden, daß Gott Substanz ist, und zwar die einzige, die es giebt. Es wird zunächst vorausgesetzt, daß Gott und Substanz verschiedene Wesen sind.

Setzen wir: die Substanz sei begrenzt, so müßte sie es sein entweder durch sich selbst oder durch eine Ursache außer ihr, d. h. durch Gott. Der erste Fall ist unmöglich, denn dann würde die Substanz durch sich selbst sein und als solche sich nicht begrenzen können. Der zweite Fall ist unmöglich, denn es giebt nur zwei Gründe, warum Gott die Substanz begrenzt oder ihr die Vollkommenheit nicht gegeben hat: weil er es entweder nicht konnte oder nicht wollte; das Erste widerspricht seiner Allmacht, das Zweite seiner Güte. Also ist die Substanz weder durch sich noch durch Gott begrenzt, d. h. sie ist unbegrenzt oder unendlich. Gäbe es zwei gleiche Substanzen, so müßten sich dieselben gegenseitig begrenzen, was dem schon bewiesenen Satz widerstreitet: daher giebt es nicht zwei wesensgleiche Substanzen.

Auch kann eine Substanz nicht die andere hervorbringen. Setzen wir das Gegentheil, so hat die erzeugende Substanz entweder andere oder dieselben Eigenschaften als die erzeugte. Hat sie nicht dieselben, so entsteht die erzeugte aus Nichts, was unmöglich ist. Hat sie dieselben, so sind drei Fälle denkbar, deren jeder sich bei näherer Prü-

[1] Tract. Theil I. Hptst. 1.

fung als unmöglich erweist.[1] Entweder hat die erzeugende Substanz dieselben Eigenschaften als die erzeugte in höherem oder in gleichem oder in geringerem Grade der Vollkommenheit. Anders ausgedrückt: entweder ist die erzeugte Substanz vollkommener als die erzeugende oder ebenso vollkommen oder weniger vollkommen. Der erste Fall ist unmöglich, denn die Ursache kann nicht geringer sein als die Wirkung, weil sonst das Mehr der letzteren aus Nichts entstehen würde; der zweite Fall ist unmöglich, denn es giebt nicht zwei wesensgleiche Substanzen; der dritte ebenfalls, denn die erzeugte Substanz müßte dann in begrenzter Weise sein, was die erzeugende in unbegrenzter ist, aber es giebt keine begrenzte Substanz. Keine Substanz ist hervorgebracht, jede ist ewig. Nennen wir das Erzeugen der Substanzen schaffen, so giebt es keine Schöpfung. Auch fordert das Hervorbringen einer Substanz durch eine andere entweder den endlosen Regreß der Ursachen oder eine erste, ungeschaffene Substanz, die als solche allein dem wahren Begriff der Substanz entspricht.[2]

Es ist bewiesen, daß es keine begrenzten Substanzen giebt, keine wesensgleichen, auch keine verschiedenen, die sich als Ursache und Wirkung zu einander verhalten. Gott als das absolut unendliche Wesen ist Substanz; das Weltall ist unbegrenzt, es ist auch Substanz. Wie verhalten sich Gott und Welt, Gott und Natur, welche letztere den Inbegriff der Dinge ausmacht, die Descartes als endliche Substanzen bezeichnet hatte?

Gott gilt als die schöpferische und eminente Ursache des Weltalls, in welcher weit mehr Realität und Vollkommenheit enthalten sei als in den natürlichen Dingen. Nicht alles, was im göttlichen Verstande möglich ist und gedacht wird, habe der göttliche Wille erschaffen oder wirklich gemacht: darin bestehe die absolute Ungleichheit zwischen Gott und Welt. Wenn sich nun beweisen ließe, daß diese Ungleichheit nicht besteht, vielmehr die Möglichkeit in Gott und die Wirklichkeit in der Welt einander völlig und ohne Rest gleichkommen, daß Gott (um in der gewöhnlichen Vorstellung zu reden) Alles, was er schaffen konnte, auch nothwendig geschaffen hat, oder, wie sich Spinoza ausdrückt, „daß

---

[1] Dieses Trilemma ist in der älteren Abschrift nicht in allen drei Gliedern ausgeführt. Sigwarts Uebers. S. 15. — [2] Tract. I. 2. (Sigw. Uebers. 1—10.) Behufs der Citate gebe ich Sigwarts Eintheilung innerhalb der Capitel in beigefügten Parenthesen.

in dem unendlichen Verstande Gottes keine Substanz oder Eigenschaften sind, als welche in Wirklichkeit existiren", so gelangen wir zu der Einsicht, daß Gott und Natur wesensgleich sind, und da es nicht zwei wesensgleiche Substanzen giebt, daß die eine und einzige Substanz Gott ist: Deus sive natura. Diese Gleichung zwischen Gott und Natur, die den Differenzpunkt seiner und der cartesianischen Lehre ausmacht, will Spinoza aus der unendlichen Macht Gottes, der Einfachheit seines Willens, der Unmöglichkeit, daß er das Gute unterlassen und daß eine Substanz die andere hervorbringen könne, beweisen. „Daraus folgt, daß von *der Natur* alles in allem gelten muß, daß *die Natur* daher aus unendlichen Eigenschaften besteht, was mit der Definition Gottes völlig übereinstimmt."[1] Die herkömmlichen Gegengründe aus der Allmacht Gottes sind nichtig. Daß Gott nicht mehr schaffen kann, als er geschaffen hat, beweist so wenig gegen seine Allmacht, als die Unmöglichkeit, mehr zu wissen als er weiß, seiner Allwissenheit widerstreitet.[2]

Ist die Natur gleich Gott, so sind ihre Eigenschaften *ein einziges Wesen*. Diese Einheit der Natur folgt aus ihrer Unendlichkeit, aus der Thatsache des Menschen, in welchem Denken und Ausdehnung thatsächlich vereinigt sind, was unmöglich wäre, wenn beide verschiedene Substanzen ausmachten, endlich daraus, daß die Nothwendigkeit ihrer Existenz aufgehoben ist, so lange sie einen Inbegriff besonderer Substanzen bildet, denn kein besonderes Ding existirt kraft eigener Nothwendigkeit.[3]

Daraus folgt, daß Denken und Ausdehnung nicht verschiedene Substanzen sind, sondern *Eigenschaften Gottes*: es sind von seinen wahren Attributen die beiden einzigen uns bekannten. Wenn wider die Lehre von der Ausdehnung als Eigenschaft Gottes geltend gemacht wird, daß Gott dann theilbar, leidend und äußeren Einwirkungen ausgesetzt sein würde, auch nicht die erste bewegende Ursache der Körper sein könnte, weil die bloße Ausdehnung kraftlos ist, so ist zu entgegnen: daß die Theilbarkeit kein Attribut ist, sondern ein Modus, daß Gott sich nicht leidend verhalten kann, da nichts außer ihm ist

[1] Tr. I. 2 (11—12.) — [2] Tr. I. 2. (13—16.) — [3] Ebendas. I. 2 (17). Zu dem zweiten obigen Beweisgrunde gehört Anm. 4. — Die Vereinigung von Seele und Körper gilt hier als Beweisgrund „der Einheit, die wir überall in der Natur sehen". Der Leser wolle damit unsere Herleitung des Spinozismus aus der Lehre Descartes' vergleichen: Band I dieses Werks. Buch II. Cap. XII. S. 440 flgd.

und er die inbleibende Ursache aller Dinge, endlich daß die Kraft (der Bewegung) der unendlichen und alles hervorbringenden Natur nothwendig inwohnt.[1]

Von den Attributen, in denen Gottes Wesen besteht, unterscheidet der Tractat die «Propria», die nicht eigentlich die göttliche Substanz selbst ausmachen, sondern Eigenschaften bezeichnen, ohne welche, wie es im Zusatz heißt, Gott nicht sein würde. Wir vermissen eine genaue und scharfe Grenzbestimmung. Nachdem die Art der göttlichen Causalität festgestellt ist, werden als «Propria» drei Eigenschaften aufgeführt: Nothwendigkeit (Freiheit), Vorsehung und Vorherbestimmung.

Gott ist die Ursache von allem, die absolute causa efficiens. Da nun die wirkende Ursache „gewohnter weise" in acht Arten eingetheilt wird, so muß zuvörderst die Natur der göttlichen Wirksamkeit näher bestimmt werden. Es ist Trendelenburgs Verdienst, die ungenannte Quelle, auf welche sich Spinoza bei dieser Eintheilung bezieht und stützt, in einer Reihe logischer Schriften des bekannten Cartesianers Adriaan Heereboord in Leyden nachgewiesen zu haben, der selbst ein früheres Lehrbuch von Fr. Burgersdijck zum Vorbilde gehabt. Da Spinoza in seinen «Cogitata metaphysica» Heereboord citirt, so ist Trendelenburg diesem Fingerzeige gefolgt und hat in dessen «Institutiones logicae» (1650), «Collegium logicum» und «Meletemata philosophica» die nächste, dem Philosophen bekannte Quelle aufgefunden.[2] Die Reihenfolge der Unterschiede ist in den beiden ersten Schriften dieselbe als in unserem Tractat.

Wir geben der Deutlichkeit halber die Eintheilung zugleich mit den lateinischen Terminis, wie sie ohne Zweifel im Original unserer Abhandlung standen. Gott ist 1. ausfließende oder darstellende Ursache (emanativa vel activa), 2. inbleibende, nicht übergehende (immanens nec transiens), 3. freie, nicht natürliche (libera nec necessaria), 4. Ursache durch sich selbst, nicht durch Zufall (per se nec per accidens), 5. vornehmliche Ursache (causa principalis), 6. die allein erste oder beginnende (causa prima vel incipiens), 7. allgemeine (causa universalis), 8. nächste Ursache (causa proxima) der Dinge, die unendlich und unveränderlich sind, und gewissermaßen die letzte (ultima) aller besonderen Dinge.

---

[1] Tract. I. 2 (18—28). — [2] Trendelenburg: Hist. Beitr. z. Philos. Bd. III. S. 317—322.

Die «causa emanativa» ist identisch mit «activa», sie bedeutet nicht (kabbalistische) Emanationen, sondern was unmittelbar aus dem Wesen Gottes folgt, sie fällt daher mit der causa immanens zusammen. Was causa libera ist, soll später erklärt werden: sie bedeutet nicht Rathschluß («causa, quae consulto causat»), wie bei Heereboord, sondern das Gegentheil des äußeren Zwanges, das Handeln aus eigener innerer Nothwendigkeit. Gott handelt «per se», nicht «per accidens». Daß er «causa prima» sein muß, versteht sich von selbst. Was unmittelbar aus dem Wesen Gottes folgt, hat Gott zur nächsten, was dagegen durch eine Reihe von Mittelursachen bewirkt wird, hat ihn zur entfernten oder letzten Ursache. Alle diese Arten lassen sich auf die Immanenz der göttlichen Ursache (causa immanens) als den eigenthümlichen Grundbegriff der Lehre Spinozas zurückführen. Dasselbe gilt von der «causa principalis» und «universalis». Gott ist vornehmliche Ursache der Werke, welche er unmittelbar geschaffen hat, wie die Bewegung in der Materie; er heißt nur deshalb die allgemeine, weil er verschiedene Werke hervorbringt.[1]

Spinoza unterscheidet mit Heereboord von der «causa principalis» die «causa minus principalis» und versteht unter der letzteren (wie freilich nur mit Hülfe jener Quelle sich aus der holländischen Uebersetzung unseres Tractats erkennen läßt) die drei Arten der «causa instrumentalis, procatarctica, proegumena». Die erste wirkt nur in den besonderen Dingen, wie der Wind, der die See austrocknet; die zweite bezeichnet die äußere Veranlassung (wie auch Clauberg dieselbe nennt), die dritte die innere Disposition oder Anlage. Gott wirkt nicht instrumental, auch nicht occasional, wohl aber darf seine Vollkommenheit als die Anlage gelten, aus der alles folgt. Indem Spinoza an dieser Stelle von der göttlichen Wirksamkeit jede äußere Veranlassung ausschließt, verneint er den Occasionalismus.[2]

Gott handelt mit absoluter Nothwendigkeit, ohne jeden Zwang, d. h. ohne jede äußere Nöthigung, denn außer ihm ist nichts, das ihn nöthigen oder auf ihn einwirken könnte. Diese Unmöglichkeit

---

[1] Tract. I. 3. (2), Nr. 5 u. 7. — [2] Tract. I. 3. Vergl. Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 320—322. Sigwart, Erläuterg. S. 171 flgd. Mit Ausnahme der causa emanativa und universalis lassen sich die übrigen in der Ethik wiederfinden, aber nur eine einzige bildet den Inhalt eines Lehrsatzes: die causa immanens (Eth. I. prop. 18). — Ueber Clauberg vgl. oben Buch I. Cap. II. S. 21—24.

eines Zwanges oder einer Nöthigung macht seine Freiheit, und da Gott das einzige Wesen ist, außer welchem kein anderes sein kann, so ist er „die einzige freie Ursache", welche es giebt. Seine Freiheit besteht darin, daß er allein kraft seiner Natur handelt, bloß aus eigener Machtvollkommenheit, aus der Nothwendigkeit seines Wesens. Daher fallen in ihm Freiheit und Nothwendigkeit einfach zusammen. Die Nothwendigkeit seines Handelns ist keine Nöthigung, die Freiheit desselben keine Willkür, nicht das Vermögen, „etwas Gutes oder Böses thun oder lassen zu können". Giebt es aber in Gott weder Willkür noch Abhängigkeit oder Verpflichtung, so ist es eben so falsch, das Gute aus der Grundlosigkeit des göttlichen Wollens, als die Richtung des letzteren aus der Idee des Guten zu erklären. Weder darf gesagt werden: „Die Sache ist gut, weil Gott sie gewollt hat", noch „Gott hat sie gewollt, weil sie (an und für sich) gut ist". Im ersten Fall wird alle Nothwendigkeit des göttlichen Handelns aufgehoben und jede Ungereimtheit für möglich erklärt: hätte Gott das Gegentheil gewollt, so würde dieses gut sein, er hätte auch nicht Gott sein können, wenn es ihm beliebt hätte, etwas Anderes zu sein; im zweiten Fall ist seine Freiheit vernichtet.

Gottes Wesen besteht in der absoluten Vollkommenheit, die nicht mehr oder weniger vollkommen sein kann, als sie ist, sondern ewig dieselbe bleibt. Daher ist es unmöglich, daß dieser Vollkommenheit in dem göttlichen Wirken je Abbruch geschieht, sie läßt sich weder vermindern noch verändern; es ist unmöglich, daß Gott anders handelt, als er handelt, daß er jemals anders gehandelt haben könnte, als er gehandelt hat. Weder kann Gott etwas von dem, was aus seiner Vollkommenheit folgt, unterlassen, noch hätte er je eine andere Welt hervorbringen können, als welche in Wirklichkeit existirt. Beides involvirt die Unvollkommenheit Gottes. Die Möglichkeit einer anderen Schöpfung behaupten, heißt so viel als ob man sagt: „Wenn Gott unvollkommen wäre, würden die Dinge anders sein, als sie jetzt sind". Daher folgt aus dem Wesen Gottes, daß die Ordnung der Dinge von Ewigkeit bestimmt ist, diese zu sein und keine andere.[1]

Daraus folgt die Unmöglichkeit der Vernichtung und die Nothwendigkeit der Erhaltung der Dinge. Jedes Ding, als Theil des Ganzen wie in seiner Besonderheit, muß seine Selbsterhaltung wollen

[1] Tract. I. 4. (1—8.)

und, so viel an ihm ist, bewirken: darin besteht, was man „die (allgemeine und besondere) Vorsehung Gottes" nennt.[1]

Die Ordnung der Dinge ist durchgängig bestimmt und zwar von Ewigkeit: darin besteht „die Vorherbestimmung Gottes". Daher kann es in den natürlichen Dingen weder ein zufälliges Geschehen noch ein unbestimmtes oder freies Wollen geben. Keine Erscheinung ist zufällig, sie müßte denn ohne jede Ursache sein, was unmöglich ist, oder ihre Ursache selbst müßte zufälligerweise entweder existiren oder wirken: zwei Fälle, welche ebenso unmöglich sind, denn die Zufälligkeit einer Existenz hebt zuletzt alle Nothwendigkeit auf, auch die der ersten Ursache, und die Zufälligkeit des Wirkens ist gleichbedeutend mit Nichtwirken, da der bestimmende Grund, ohne den nichts geschieht, fehlt. Wenn aber alles in der Natur der Dinge, also auch in der des Menschen aus äußeren Ursachen geschieht, so ist die menschliche Willensfreiheit zu verneinen: es giebt keinen unbestimmten, von den einzelnen Handlungen und Begehrungen unterschiedenen Willen, wie schon früher gezeigt wurde.[2]

Wider die göttliche Vorherbestimmung sollen die Uebel in der Welt Zeugniß ablegen: die Verwirrung in der Natur und die Sünde im Menschen. Aber diese Vorstellungen selbst sind verworren und imaginär, sie sind nicht aus der Natur der Dinge geschöpft, sondern aus allgemeinen Ideen, die man sich von der Ordnung und vom Guten macht und, wie die Platoniker, in den göttlichen Verstand versetzt. Mit solchen Ideen (Gattungsbegriffen) vergleicht man die natürlichen Dinge und findet, daß sie nicht damit übereinstimmen; diese Nichtübereinstimmung nennt man ihre Mängel und Unvollkommenheiten, die Uebel der Welt: das sind Zweckwidrigkeiten, welche eben so ungültig sind, als jene vorgestellten Zwecke, „denn alle Dinge und Werke in der Natur sind vollkommen".[3] Es giebt in der Natur nur Dinge und Wirkungen. Gutes und Böses (Uebel) sind weder Dinge noch Wirkungen, sondern nur Vorstellungen in uns, welche Beziehungen (Relationen) oder Vergleichungen ausdrücken. Darum giebt es in der Natur weder Gutes noch Böses.[4]

Die gesammte Natur theilt sich in die wirkende und bewirkte (natura naturans und natura naturata): jene ist Gott mit seinen

---

[1] Ebendas. I. 5. — [2] S. oben S. 208—209. Tract. I. 6. (1—5.) — [3] Ebendas. I. 6. (6—9.) — [4] Ebendas. I. 10. (1—4.) Ebendas. I. 8. 9. (1—3.)

Attributen, diese der Inbegriff der natürlichen Dinge. Die Natur im zweiten Sinn unterscheidet sich in die allgemeine und besondere: jene umfaßt die ewigen Dinge, welche unmittelbar von Gott abhängen, diese die einzelnen, welche von den allgemeinen bewirkt werden. Unmittelbar aus Gott folgt die Bewegung in der Materie und der Verstand in der denkenden Natur. „Beide sind von aller Ewigkeit gewesen und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Wahrlich ein Werk so groß, wie es der Größe des Werkmeisters geziemt!" Beide sind „Werke oder unmittelbare Geschöpfe Gottes". Darum nennt Spinoza die Bewegung wie den Verstand, der von Ewigkeit alles klar und deutlich erkennt, einen „Sohn Gottes".

Diese Lehre von Gott, die eine adäquate Erkenntniß Gottes behauptet, das Dasein desselben a priori beweist und sein Wesen definirt, trifft auf die Einwürfe derer, welche in Ansehung Gottes die adäquate Erkenntniß, den Beweis a priori und jede Art der Definition für unmöglich erklären. Was den ersten Punkt angeht, so habe Descartes bereits die dagegen gerichteten Einwürfe genügend beantwortet.[1] Den zweiten Punkt will Spinoza selbst schon in dem ersten Capitel seines Tractats erledigt haben. Der dritte ist klar zu stellen. Man hält die Definition Gottes für unmöglich, weil die Aufgabe, welche man der Definition überhaupt stellt, die Möglichkeit derselben aufhebt. Soll nämlich nach der Vorschrift der Logiker jedes Ding durch Gattung und Art (specifische Differenz) erklärt werden, so giebt es keine Definition der obersten Gattung; daher sämmtliche Definitionen, da sie von diesem Begriff nothwendig abhängen, ihre Absicht verfehlen. Die Dinge sind weder Gattungen noch Arten, sondern Modi gewisser Attribute, die einem durch sich selbst bestehenden Wesen angehören und daher durch sich selbst einleuchten. Gott kann nur durch seine Attribute, die Dinge nur als Modi dieser Attribute erklärt werden. Daher ist es falsch, wenn man Gott durch solche Eigenschaften definirt, die nicht Attribute, sondern nur Modi derselben sind, wie z. B. allwissend, weise, barmherzig, höchstes Gut u. s. f. Dies sind Modi des Denkens, die zwar gemeiniglich Gott zugeschrieben werden, aber keineswegs sein Wesen ausdrücken: es sind „Eigenschaften, die Gott nicht zugehören".[2]

[1] Es scheint, daß Spinoza hier die Erwiederungen auf Gassendis Einwürfe (in der Ausgabe der Meditationen von 1650) vor Augen hatte. Sigwart: Erläuterungen. S. 181. — [2] Tract. I. 7. (1—12.)

Wir sehen, wie Spinoza in dieser seiner Lehre von Gott sich zu Descartes verhält: er bejaht mit ihm die Möglichkeit einer rationalen Erkenntniß Gottes, die beiden Beweisarten seiner Existenz, die Substantialität der beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung; er unterscheidet sich von ihm in der Behauptung der göttlichen Alleinheit und in der Verneinung der menschlichen Willensfreiheit: zwei Lehren, welche ausdrücklich und auf das Genaueste mit einander verknüpft sind.

2. Der zweite Theil.

Das Thema des zweiten Theils ist die Lehre vom Menschen. Es leuchtet ein, daß der Mensch, als ein entstandenes und vergängliches Wesen, welches andere Seinesgleichen hat, unmöglich eine Substanz sein kann. Denken und Ausdehnung sind ohne den Menschen, nicht ebenso umgekehrt: daher ist der letztere ein Modus dieser beiden Attribute Gottes, er ist eine endliche, denkende und ausgedehnte Natur, d. h. Seele und Körper.[1] Das nähere Thema des zweiten Theils ist die Lehre von der menschlichen Seele. Da alle Dinge entweder Substanzen oder Modi sind, die Seele aber keine Substanz ist, so ist sie ein Modus und zwar ein denkender, da sie kein ausgedehnter sein kann. Nun ist das substantielle Denken die klare und deutliche Erkenntniß aller wirklichen und besonderen Dinge. Daher ist die Seele ein Modus des Denkens: die Erkenntniß oder Idee eines besonderen, wirklichen Dinges. Jede Sonderexistenz entsteht durch Bewegung und Ruhe, sie ist daher ein Modus der Ausdehnung oder ein Körper: die Seele ist demnach die Idee eines Körpers. So verschieden die Körper sind, so verschieden sind die Seelen. Die Körper unterscheiden sich nach dem Verhältniß der Bewegung und Ruhe, worin sie bestehen; jedes dieser Verhältnisse hat sein bestimmtes und begrenztes Maß, innerhalb dessen gewisse Veränderungen stattfinden. So lange das Maß dieser Proportion besteht, dauert der bestimmte Körper; sobald durch die nothwendige Einwirkung äußerer Ursachen seine Proportion zerstört wird, hört dieser bestimmte Körper auf zu existiren. Daher sind alle Körper, auch der menschliche, veränderlich und vergänglich. Die menschliche Seele ist die Idee ihres Körpers, sie muß daher seine Veränderungen percipiren, d. h. empfinden, und seine Vernichtung theilen, d. h. mit ihm zu Grunde gehen; sie ist als Idee ihres Körpers ver-

[1] Tract. II. Vorrede (1—4.)

gänzlich, wie dieser selbst. Sie würde ewig sein, wenn sie ein ewiges und wandelloses Wesen vorstellte. Und da sie denkender Natur ist (Modus der denkenden Substanz), so hat sie die Kraft, sich in Erkenntniß und Liebe mit Gott zu vereinigen und dadurch zu verewigen.[1]

Es handelt sich um die Wirkungsarten der menschlichen Seele und deren nothwendige Folgen. Das Wesen der Seele besteht in der Idee (Vorstellung) äußerer Dinge; daher bestehen ihre Wirkungsarten in gewissen Vorstellungs- oder Erkenntnißarten, deren Spinoza in seinem Tractat drei (näher vier) unterscheidet, die in der Sprache der Uebersetzung als „Wahn, wahrer Glaube, klare und deutliche Erkenntniß" bezeichnet werden. (Wahrscheinlich stand in der Urschrift opinio oder imaginatio, vera fides, clara et distincta cognitio.) Der Wahn in der niedrigsten Form gründet sich auf bloßes Hörensagen, in der höheren auf eigene, vereinzelte Erfahrung: daher die vierfache Unterscheidung menschlicher Erkenntniß. Mit den beiden ersten Stufen ist gewöhnlich die Täuschung verbunden, während die beiden letzten nicht trügen. Das Beispiel der Regeldetri, welches Spinoza zur Verdeutlichung jener Erkenntnißunterschiede braucht, ist bei ihm stehend und kehrt namentlich im «Tractatus de intellectus emendatione» wieder. Wenn ich von drei gegebenen Zahlen die zweite und dritte multiplicire und das Product durch die erste dividire, so erhalte ich eine Zahl, welche sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Daß es so ist, hat mir jemand gesagt; ich nehme es an auf fremde Autorität, ohne jede eigene Einsicht (erste Stufe). Daß es so ist, erfahre ich, indem ich in dem gegebenen und einigen anderen Fällen die Rechnung ausführe und die Probe mache (zweite Stufe). Daß es so ist, erkenne ich durch einen Schluß aus der Regel der Proportion (dritte Stufe). Zuletzt erkenne ich, daß es so ist, aus der Anschauung der Proportion selbst (vierte Stufe). In den beiden ersten Fällen ist der arithmetische Satz für mich keine Wahrheit, sondern eine bloß geglaubte oder vereinzelt erfahrene Thatsache, im dritten ist er eine erkannte Wahrheit, im letzten eine vollständig erkannte.[2]

---

[1] Ebendas. Anmkg. 1—15. Dieser Zusatz von unleugbarer Echtheit ist, wie aus der obigen Darstellung einleuchtet, einer der wichtigsten des ganzen Tractats, der in der Lehre von den Körpern das zweite Buch der Ethik ergänzt. — [2] Tract. II. Hptst. 1. Vgl. II. 4 (9) und II. 21 (3). Sigwart: Erläuterg. S. 188—190.

Aus den Arten des Erkennens folgen die des Begehrens, die letzteren sind unsere Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften: aus dem Wahn entstehen die vernunftwidrigen Begierden, aus dem wahren Glauben die guten, aus der klaren und deutlichen Erkenntniß die wahre und echte Liebe mit allem, was aus ihr hervorgeht.[1] So folgt aus der gewöhnlichen und beschränkten Erfahrung die Verwunderung über jedes ungewöhnliche Object, aus dem Autoritätsglauben (Hörensagen) die traditionelle Liebe und der traditionelle Haß, wie Kindesliebe, Patriotismus, Glaubens- und Nationalhaß; aus der Einbildung (Wahn) die wandelbare Liebe zu den vergänglichen Scheingütern der Welt, womit die Begierde nach solchen Gütern und der Haß gegen jeden, der sie uns gefährdet, nothwendig zusammenhängt.[2]

Schon diese einfache Betrachtung zeigt, daß es Leidenschaften giebt, die uns elend machen, und die wir nur loswerden, wenn wir ihre Täuschungen durchschauen. Dies geschieht durch die wahre Erkenntniß. Der Weg zu diesem Ziel ist „der wahre Glaube". Er erleuchtet das Ziel, aber gewährt noch nicht seinen Besitz und bewirkt noch nicht unsere Vereinigung mit demselben. Seine Wirkung besteht darin, daß wir die Leidenschaften erkennen, sichten, die guten von den schlechten unterscheiden oder, was dasselbe bedeutet, statt der falschen Güter das wahre begehren und durch die echte Liebe unser Gemüth von der unechten befreien. Das wahre Gut begehren heißt noch nicht dasselbe besitzen. Die wahre Erkenntniß verhält sich zum wahren Glauben, wie der Besitz zur Begierde, oder wie die Erfüllung zur Bestrebung. „Dieser lehrt uns, was die Sache sein muß, jene, was sie ist; darin liegt der große Unterschied beider."[3]

Es ist gesagt worden, daß es in der Natur nichts Gutes und Schlechtes giebt, daß diese Vorstellungen die Idee des Vollkommenen voraussetzen, womit verglichen die Dinge gut oder schlecht genannt werden. „Diese Bestimmungen sind nicht Wirkungsarten der Natur, sondern Vorstellungs- oder Denkarten des Menschen (modi cogitandi). Nun folgen aus dem Wesen der menschlichen Seele verschiedene Erkenntnißarten, niedere und höhere; es giebt eine vollkommene Erkenntnißart, welche als die vollkommenste Wirkungsart der menschlichen Seele nothwendig erstrebt wird; daher giebt es eine „Idee des vollkommenen Menschen", die zwar als solche kein wirkliches

[1] Tract. II. 2. — [2] II. 3. — [3] II. 4 (1—2).

Ding, sondern ein Allgemeinbegriff oder ein ens rationis ist, aber, da die Vernunft unsere wirksame Seelenkraft ausmacht, nothwendig in uns den Charakter einer wirksamen Ursache annimmt. Was jener Idee entspricht und zu ihrer Verwirklichung hilft oder beiträgt, d. h. was unsere Vollkommenheit befördert, ist gut, das Gegentheil schlecht. Gut und Schlecht sind daher nicht bloß Objecte unserer Vorstellungen und Begierden, sondern diese letzteren selbst sind gut oder schlecht, je nachdem sie unser wirkliches Dasein vermehren oder abmindern, unsere Vollkommenheit und Macht befördern oder hemmen. Unsere Begehrungsarten sind die Leidenschaften; sie sind, wie unsere Vorstellungsarten, von denen sie abhängen. Daher giebt es gute und schlechte Leidenschaften. Unser vollkommenster Lebenszustand ist die vollkommenste Erkenntniß, d. i. die Erkenntniß des absolut vollkommenen Wesens: die Anschauung, Liebe und der Genuß Gottes.[1] Die Leidenschaften sind gut oder schlecht, soweit sie Begehrungsarten sind. Es giebt eine Leidenschaft, welche nichts begehrt: die Verwunderung, die aus der Unwissenheit entsteht und daher wohl unvollkommen ist, aber nicht schlecht.[2]

Damit ist der Gesichtspunkt festgestellt, unter welchem in den folgenden zehn Abschnitten die Leidenschaften betrachtet und ihre Werthe beurtheilt werden.[3] In der Aufzählung und Bezeichnung derselben ist Spinoza ganz abhängig von Descartes, dessen Werk über die Leidenschaften er offenbar als Leitfaden gebraucht hat. Wir finden zuerst dieselben sechs primitiven Leidenschaften, welche Descartes für die Grundformen erklärt hatte: Verwunderung, Liebe, Haß (Abscheu), Verlangen, Freude und Trauer.[4] Dann folgen fast ausnahmslos in gleicher Ordnung dieselben Gruppen und Arten der particularen Leidenschaften, wie Descartes sie genannt: 1) Achtung und Geringschätzung, echter Stolz (generositas) und Demuth, Hochmuth und Wegwerfung (humilitas vitiosa, abjectio). 2) Hoffnung und Furcht, Zuversicht und Verzweiflung, Unentschlossenheit (Wankelmuth) und

---

[1] Ebendas. II. 4 (3—11). — [2] II. 5—14 (1). — [3] Vgl. Band I dieses Werks, Buch II. Cap. IX. S. 372—389. — Ueber das Verhältniß unseres Tractats (II. 5—14) zu Descartes' «Passiones animae» vgl. Böhmer: B. de Spinoza tractatus de Deo etc. pg. 48. Sigwart: Spinozas neuentdeckter Tractat, S. 96—98; Uebersetzung (Erläuterg.) S. 191—202; Trendelenburg: Hist. Beitr. Bd. III. S. 335—343. — [4] Tract. II. 4 (11) —7. = Pass. an. II. Art. 69 —148.

Muth, Kühnheit (Tapferkeit), Nacheiferung (aemulatio), Kleinmüthigkeit bis zur Bestürzung, Eifersucht (zelotypia). 3) Gewissensbisse und Reue. 4) Spott und Scherz (Neid, Zorn und Unwille). 5) Ehre, Scham, Unverschämtheit. 6) Gunst, Dankbarkeit, Undankbarkeit. 7) Gram über ein unwiederbringlich verlorenes Gut (desiderium).[1]

Alle Leidenschaften, die aus Schwäche hervorgehen oder dieselbe zur Folge haben, alle, die uns traurig und elend machen, sind vom Uebel: dahin gehören sämmtliche Arten der unechten, an vergängliche und eitle Dinge gefesselten Liebe und sämmtliche Arten der Trauer. Wer in der Vereinigung mit vergänglichen Dingen seine Stärke sucht, „gleicht dem Krüppel, der vom Krüppel getragen sein will". Die schlechteste Liebe trachtet nach Ehre, Reichthum und Wollust, denn diese Güter sind ganz wesenlos. Nichts ist schwächender als der Haß, denn sein Element ist die Verwüstung: „er ist die Unvollkommenheit selbst". Abscheu und Neid, Zorn und Unwille sind Arten des Hasses. Keine Gemüthsbewegung ist niederschlagender als die Trauer, keine Empfindung trauriger als die Furcht. Gewissensbisse, Reue, Gram sind Arten der Traurigkeit. „Man braucht den Gram nur anzusehen, um ihn für schlecht zu erklären." Wankelmuth, Kleinmüthigkeit, Eifersucht sind Arten der Furcht. Ohne Furcht keine Hoffnung, die höchsten Grade der Hoffnung und Furcht sind Zuversicht und Verzweiflung. Alle diese Affecte sind schlecht und nähren sich von dem Wahn, daß die Dinge zufällig geschehen und anders sind oder erfolgen können, als in Wirklichkeit geschieht.

Wer die Nothwendigkeit der Dinge erkennt, läßt sich weder von Furcht noch Hoffnung bewegen. Der echte Stolz und die echte Demuth sind eben so stärkend und erhebend, als ihre Gegentheile, der Hochmuth und die falsche Selbsterniedrigung, schlecht und verderblich sind: jene sind gleich „einer Treppe, die zu unserem Heile emporleitet", diese führen uns in den Abgrund der Ohnmacht. Es ist bemerkenswerth, daß als ein Beispiel schlechter Demuth der Skepticismus genannt wird, der sich den Genuß der Wahrheit raubt, weil er fälschlich die Ohnmacht der menschlichen Erkenntniß behauptet.

[1] 1) Tract. II. 8. = Pass. an. III. 149—161. — 2) Tract. II. 9. = Pass. an. III. 165—176. — 3) Tract. II. 10. = Pass. an. III. 177. 207. — 4) Tract. II. 11. = Pass. III. 178—184. — 5) Tract. II. 12. = Pass. III. 204—206. — 6) Tract. II. 13. = Pass. III. 192—194. — 7) Tract. II. 14 (1) = Pass. III. 186—189. In Summe: Tract. II. 8—14 (1) = Pass. III. 149—207.

Eben so falsch ist die Einbildung der menschlichen Freiheit mit allen darauf gegründeten Affecten. Dahin gehören die unechten und illusorischen Empfindungen eigener wie fremder sogenannter löblicher Verdienste, eigener wie fremder sogenannter schändlicher Verschuldungen. Das Ehrgefühl oder die Begierde, die eigenen Verdienste von anderen gelobt zu sehen, ist eben so falsch, wie das Schamgefühl oder die traurige Empfindung, etwas gethan zu haben, das andere tadeln.

Betrachtet man fremde Handlungen als schändliche und strafwürdige Verschuldungen, so fühlt man sich zum Spotte berechtigt, welcher in dem Wahne steht, der andere sei der freie Urheber seiner Thaten, und der selbst verwerflich handelt, indem er sein Object statt zu verbessern schlechtzumachen sucht. Dagegen ist der Scherz (das Lachen) der harmlose Ausdruck des freudigen Selbstgefühls. Läßt man fremde Handlungen als löbliche und zu belohnende Verdienste gelten, so entsteht der falsch motivirte Affect der Gunst, die als Dankbarkeit auftritt, wenn jene Verdienste uns selbst erwiesene Wohlthaten sind, die wir zu vergelten wünschen. Die Undankbarkeit besteht darin, daß man aus allzugroßer Selbstliebe die Dankbarkeit abschüttelt, sie verhält sich zum Gefühle des Dankes wie die Unverschämtheit zum Schamgefühl. — Die guten Affecte bestehen sämmtlich in der echten Freude und Liebe, diese gründet sich allein auf die wahre Erkenntniß, welche um so gewaltiger ist, je herrlicher und vollkommener ihr Gegenstand. Dieser Gegenstand ist „der Herr unser Gott, denn er allein ist herrlich und ein vollkommenes Gut".[1]

Wir haben gezeigt, bis zu welchem Grade Spinoza, indem er das Thema der Leidenschaften ausführt, von Descartes abhängt und mit ihm übereinstimmt. Wüßten wir nicht schon, wie wenig ihm die Sache der Erkenntniß und Wahrheit als ein persönliches Verdienst gilt, — er hat es in der eben entwickelten Lehre von neuem bestätigt — so könnte man sich wundern, daß er seinen Vorgänger, dem er so viel entlehnt hat, nicht nennt. Indessen wollen wir auch beachten, bis zu welchem Grade Spinoza in seiner Beurtheilung der Leidenschaften von Descartes abweicht. Er erklärt dieselben nicht, wie sein Vorgänger, aus der Verbindung zwischen Seele und Körper, sondern bloß als psychische Vorgänge, welche lediglich durch die Art unserer Erkenntniß bewirkt werden; er verneint die menschliche Wil-

[1] Tract. II. 5 (11).

lensfreiheit, welche Descartes bejaht und den Leidenschaften so gegenüber gestellt hatte, daß diese der Freiheit unterworfen und in deren brauchbare Werkzeuge verwandelt werden können und sollen. Daher mußte das Urtheil über den Nutzen und Werth der Leidenschaften im Ganzen wie in einzelnen Fällen bei Spinoza anders ausfallen, als bei Descartes.

Diese Einsicht in den Werth der Affecte oder, was dasselbe heißt, in die guten und schlechten Eigenschaften der menschlichen Natur ist die Wirkung des „wahren Glaubens", welchen hier Spinoza auch mit dem Worte „Vernunft" im Unterschiede vom „Verstande" bezeichnet. Diesem Sprachgebrauch gemäß bedeutet Vernunft oder wahrer Glaube die discursive, durch Schlüsse vermittelte Erkenntniß, Verstand dagegen die anschauende unmittelbare. Wenn wir das Object anschauen, ist es in uns gegenwärtig, wir sind mit ihm vereinigt und leben im Besitz und Genusse desselben. Darin besteht unser wahres Lebensziel, wohin der wahre Glaube (Vernunft), indem er durch richtige Schlüsse fortschreitet, nur den Weg zeigt. So lange wir uns noch auf diesem Wege befinden, ist das Ziel selbst außer uns. Es ist sehr wichtig, diese unsere Erklärung im Auge zu behalten, um sich durch die Ausdrucksweise des Tractats nicht irre führen zu lassen. So erst versteht man, was Spinoza mit folgendem Satze meint: „Die erste und vornehmste Ursache aller Affecte ist die Erkenntniß; daher werden wir nie in die verwerflichen Begierden verfallen können, wenn wir unseren Verstand und unsere Vernunft recht gebrauchen. Ich sage: unseren Verstand, weil ich meine, daß die Vernunft allein nicht die Macht hat, uns von jenen Affecten zu befreien."[1]

Die Grundlage alles Guten und Schlechten ist die Liebe. Die Liebe zu den vergänglichen Dingen mit allen ihr zugehörigen Affecten ist „der Pfuhl der Leidenschaften", die schlechten Affecte sind „unsere Hölle", die Erkenntniß und Liebe Gottes „unsere Seligkeit". Der Wahn erzeugt die Hölle der Leidenschaften, der wahre Glaube erleuchtet den Weg zur Seligkeit, die höchste Erkenntniß ist die Seligkeit selbst. Unwillkürlich fühlt man sich an die christliche Religionslehre erinnert, so daß man mit einem unserer Zusätze von zweifelhafter Echtheit fragen möchte, ob jene Sätze unseres Philosophen nicht dasselbe Thema enthalten, „worüber unter anderen Namen so viel geredet und geschrieben wird?" „Denn wer sieht nicht,

[1] Tract. II. 14 (2.)

wie passend wir unter dem Wahn die Sünde, unter dem Glauben das Gesetz, welches die Sünde anzeigt, und unter der wahren Erkenntniß die Gnade, welche uns von der Sünde befreit, verstehen können?"[1]

Wir vermögen die guten und schlechten Affecte (Eigenschaften) unserer Natur nicht zu erkennen, ohne unseren Wahn zu durchschauen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist daher eine der nothwendigen Folgen des wahren Glaubens. Die Erkenntniß des Irrthums (Wahns) ist das einfache Kriterium der Wahrheit, wie die Einbildung der Wahrheit das des Irrthums. Wahn und Wahrheit verhalten sich, wie Träumen und Wachen. Wenn man wacht, weiß man, worin das Gegentheil besteht, und erkennt, was Träumen heißt; wenn man träumt, weiß man nicht, daß man träumt, und bildet sich daher ein, nicht zu träumen, sondern zu wachen. Hier ist eine der frühesten Stellen, wo Spinoza das herrliche Wort ausspricht, welches öfter wiederkehrt, und dem wir zuerst in seiner Antwort an A. Burgh begegnet sind: „Die Wahrheit erleuchtet sich und den Irrthum!"[2]

Die Erkenntniß verändert unseren Seelenzustand. Auf der höchsten Stufe der Erkenntniß, im Genusse der Wahrheit sind wir dem Object, welches in seiner ganzen Macht uns gegenwärtig ist, auch ganz hingegeben, von demselben ergriffen und überwältigt. In diesem Sinne sagt Spinoza: „Das Verstehen ist ein reines Leiden". Es ist diejenige Wirkungsart in uns, deren adäquate Ursache das Ganze oder Gott selbst ist. Man hat, wie ich sehe, den Ausspruch anders gedeutet, aber ich vermag im Text der Worte Spinozas nur diesen Sinn zu erkennen.[3]

Es ist nicht genug, daß der wahre Glaube uns den Weg zur Seligkeit oder zu Gott erleuchtet, wir müssen diesen Weg ergreifen und wandeln. Nun entsteht die Frage, ob wir an den Scheidepunkt gestellt sind, wo es von unserer freien Wahl abhängt, diesen Weg zu ergreifen oder nicht? Ob es einen Willen giebt, unabhängig von der Erkenntniß und den Begierden? Descartes hatte einen solchen Willen behauptet und ihn als das unbedingte Vermögen erklärt, kraft dessen wir das Erkannte so gut als das Nichterkannte, die klare und

[1] Ebendas. II. 14 (3—5.) 18 (6) 19. Anmerk. 1. — [2] Ebendas. II. 15 (1—2.) Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 166. — [3] Tract. II. 15 (4—6.) 16 (5.)

deutliche Erkenntniß so gut als deren Gegentheil sowohl bejahen als verneinen können: daher es der Wille sein soll, welcher den Irrthum verschuldet.

Spinoza braucht die Erklärungsformel, indem er die Bedeutung derselben einschränkt und dadurch aufhebt. Der Wille ist bedingt durch die (Art der) Erkenntniß, er bejaht und verneint, was diese ausgemacht hat: er bejaht, was wir als gut vorstellen und verneint das Gegentheil, er kann, durch die Vorstellung genöthigt, sich nicht anders als so entscheiden. Was er bejaht, müssen wir haben oder erhalten; was er verneint, müssen wir fliehen oder lossein wollen: in diesem Verlangen besteht das Begehren. Es giebt daher keine Begierde ohne Willen, keinen Willen ohne Erkenntniß, wohl aber einen Willen ohne Begierde, denn es ist ein Unterschied zwischen der Bejahung (Verneinung) des Urtheils und dem Begehren der Sache.

Hier ist ein bemerkenswerther Punkt, wo Spinoza in der Lehre vom Willen einen Rest von Cartesianismus noch zu wahren sucht, indem er Wollen und Begehren ihrer Function nach unterscheidet. Es ist nicht einzusehen, mit welchem Recht, wenn der Text an dieser Stelle in voller Richtigkeit ist und nicht etwa Mißverständnisse von seiten der Uebersetzung oder Abschrift vorliegen. Der Wille erscheint dergestalt an das Urtheil gebunden, daß er im Grunde ganz mit ihm zusammenfällt, denn das Urtheil ist selbst schon Bejahung und Verneinung; er erscheint dergestalt von der Begierde unterschieden, daß ihm der letzteren gegenüber eine Freiheit zukommt, welche unmöglich ist, wenn unsere Begehrungsarten die nothwendigen Folgen unserer Erkenntnißarten sind.[1]

Daß Spinoza aus den uns schon bekannten Gründen die Willensfreiheit auch an dieser Stelle verneint, ist unzweifelhaft. Es giebt keinen Willen, der vom Erkennen als ein besonderes unabhängiges Vermögen zu unterscheiden wäre, keinen unbestimmten, allgemeinen Willen: die Vorstellung eines solchen Vermögens ist eine abstracte Idee, ein bloßer modus cogitandi, kein Ding, sondern eine leere Fiction. „Da wir dies bewiesen haben", sagt Spinoza ausdrücklich, „so braucht man nicht zu fragen, ob der Wille frei ist oder nicht."[2] Er bekämpft nicht bloß die cartesianische Lehre von der Willensfreiheit, sondern findet, daß sie dem System selbst widerstreitet. Wenn nach dem letz-

[1] Tract. II. 16 (8—9.) 17 (1—2.) — [2] Ebendas. II. 16 (4).

teren die Erhaltung der Dinge in der fortdauernden Schöpfung, d. h. in der durchgängigen und völligen Abhängigkeit von der göttlichen Wirksamkeit besteht, so kann in einer solchen Welt füglich von keiner menschlichen Willensfreiheit die Rede sein.[1]

Daß wir nichts für uns selbst sind, sondern Theile der gesammten Natur, „in Wahrheit Diener, ja Sclaven Gottes", ist eine wohlthätige und segensreiche Einsicht, die uns demüthig macht und bewirkt, daß wir aufhören hoffärtig zu sein, die unser Gemüth menschenfreundlich stimmt und von allen jenen schlechten Affecten, welche die wirkliche Hölle selbst sind, wie Traurigkeit, Verzweiflung, Neid, Schrecken u. s. f. erlöst, die statt der Furcht vor Gott uns die Liebe zu ihm einflößt, welche letztere unsere Seligkeit und den allein wahren Gottesdienst ausmacht.[2]

Wie erreichen wir dieses Ziel, und worin besteht unsere Glückseligkeit? Das ist die Schlußfrage des Tractats und das Thema der sieben letzten Abschnitte. Wie befreien wir uns von den schlechten Affecten? Da sie nur durch den Wahn oder unsere Selbsttäuschung entstehen, so können sie nur durch unsere wahre Selbsterkenntniß vernichtet werden. Wir existiren nicht bloß, sondern wissen, daß und was wir sind. In dieser Idee besteht das Wesen der Seele. Was in unserer Natur ist, muß unserem Bewußtsein einleuchten; was dem letzteren nicht einleuchtet, davon ist auch nichts in uns. Daher sind wir gewiß, daß wir nichts weiter sind als eine Vereinigung von Körper und Geist (ein Modus der Ausdehnung und des Denkens). Aus der Unendlichkeit der Ausdehnung folgt, daß sie die Eigenschaft des unendlichen Wesens (Gottes) ist; aus der Wirklichkeit des unendlichen Wesens (Gottes) folgt, daß sie eine wirkliche Eigenschaft ist; aus der Einheit Gottes und der Natur folgt, daß es nur eine Ausdehnung giebt, die in der Natur selbst wirkt und alle ihre Modificationen, Bewegung und Ruhe, die Körper und ihre Zustände hervorbringt. Die Ausdehnung ist demnach ein wirksames Vermögen oder Kraft. „Und dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung gesagt haben, wollen wir auch von dem Denken und von allem, was ist, gesagt haben." Man behalte diese Stelle wohl im Auge, in der Spinoza unzweideutig lehrt: daß Denken und Ausdehnung, wie die Attribute überhaupt, wirksame Vermögen oder Kräfte sind.[3]

---

[1] Ebendas. II. 16. Anmerk. 2. — [2] II. 18. — [3] Ebendas. II. 19 (1—7).

Bewegung und Ruhe sind nicht bloß die alleinigen Wirkungen der Ausdehnung, sondern diese ist auch die alleinige Kraft, sie zu erzeugen. „Wenn ein Stein liegt, so ist es unmöglich, daß er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas anderes bewegt werden kann, als durch die Bewegung eines anderen Körpers." Die Kraft des Denkens kann nichts in der Ausdehnung, die Kraft der letzteren nichts im Denken bewirken. Was von den Attributen gilt, muß auch von ihren Modis gelten. Die Seele kann im Körper weder Bewegung noch Ruhe hervorbringen, der Körper weder Vorstellungen noch Affecte in der Seele. Hier ist die Lehre von der wechselseitigen Unabhängigkeit der Attribute und dem Gegensatze zwischen Denken und Ausdehnung: Spinoza bejaht den cartesianischen Dualismus (nicht der Substanzen, sondern) der Attribute.[1]

Dennoch soll Seele und Körper in der menschlichen Natur dergestalt vereinigt sein, daß ein gewisser wechselseitiger Einfluß zwischen beiden stattfindet. Zwar kann die Seele keine Bewegung im Körper hervorbringen, sie würde damit die Quantität der Bewegung und Ruhe in der Natur ändern, was unmöglich ist; wohl aber kann sie durch ihre Macht über die Lebensgeister die Richtung der letzteren bestimmen und dadurch auch die Bewegung der Organe dirigiren. Und von seiten des Körpers wird durch die Bewegung der Sinnesorgane in der Seele die Wahrnehmung ihres und anderer Körper bewirkt. Ihr Körper ist das erste Object, welches die Seele wahrnimmt und begehrt: darum ist er das Object ihrer ersten Liebe. Bekanntlich hatte auch Descartes im Widerstreit mit seinen Principien einen wechselseitigen Einfluß zwischen Seele und Körper soweit behauptet, daß die Seele die Bewegungen des Körpers dirigiren und der Körper die Sinnesempfindungen der Seele verursachen sollte. Wir sehen, wie Spinoza hier den Spuren Descartes' folgt, indem er denselben Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung gelten und dessen ungeachtet denselben Causaleinfluß zwischen Seele und Körper bestehen läßt.[2]

Man könnte fragen, was diese ganze Auseinandersetzung in einem Abschnitte soll, welcher „von des Menschen Glückseligkeit" handelt? Es soll bewiesen werden, daß wir im Stande sind, uns von den schlechten Affecten zu befreien. Wenn wir es nicht vermögen, bleiben wir im Pfuhle der Leidenschaften, und von menschlicher Glückseligkeit ist keine

[1] Ebendas. II. 19 (8. 10). — [2] Ebendas. II. 19 (9, 11—13.) II. 20.

Rede. Nun wäre eine solche Befreiung vollkommen unmöglich, wenn die Bewegung die Ursache der Affecte wäre, wenn der Körper die Begierden erzeugte, welche die Seele leidet. Jene Befreiung ist nur dann möglich, wenn alle Affecte ohne Ausnahme in das Gebiet unseres Seelenlebens fallen, wenn sie Ausdruck und Wirkung unserer Erkenntnißzustände sind. Daß es sich so verhält, ist Spinozas eigenthümliche, von Descartes unterschiedene Lehre. In dieser Einsicht liegt eines der Hauptgewichte unseres Tractats. Dieselbe begründen heißt dem Menschen beweisen, daß er (von den schlechten Affecten) frei werden kann, und ihm das sichere Ziel seiner Glückseligkeit in der Ferne zeigen. Darum ist die Selbsterkenntniß, welche das wahre Verhältniß von Seele und Körper erleuchtet und uns gewiß macht, daß es der Körper nicht ist, welcher die Leidenschaften hervorbringt, eine Fundamentalfrage der Ethik und Glückseligkeitslehre. In dem Abschnitt, der „von des Menschen Glückseligkeit" handeln soll, erklärt Spinoza das Verhältniß von Seele und Körper. Aehnlich stand die Frage bei Geulinx: Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica! Man wird an diesem Punkt die merkwürdige und lehrreiche Aehnlichkeit beider Philosophen nicht unbeachtet lassen dürfen, obwohl schon aus chronologischen Gründen kein litterarischer Einfluß von Geulinx auf Spinoza stattfinden konnte. Um so charakteristischer erleuchtet die gleiche Fassung dieser Probleme den nothwendigen Ideengang, welcher von Descartes zu Spinoza geführt hat.[1]

Wenn nun der Wahn stets die schlechten Affecte erzeugt und der wahre Glaube oder die Vernunft uns den Unterschied der guten und schlechten erkennen läßt: woher kommt es, daß wir zuweilen das Gute erkennen und das Schlechte thun? Die Thatsache ist unleugbar, die Erklärung durch die Willkür ist ausgeschlossen. Wäre die Vernunft in allen Fällen stärker als der Wahn, so könnten wir niemals mit der besseren Erkenntniß in dem schlechteren Seelenzustande beharren. Es muß daher Fälle geben, in denen die Vernunft schwächer ist als der Wahn. Der letztere beruht theils auf fremder Meinung (Hörensagen), theils auf eigener individueller Erfahrung. Nun ist der wahre Glaube stets mächtiger als der blinde, die Ueberzeugung aus Gründen mächtiger als die überlieferte Ansicht, welche wir von außen empfangen und gedankenlos annehmen.

---

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. III. S. 30—41.

Wenn daher der Wahn bisweilen eine stärkere Einwirkung ausübt als die Vernunft, so vermag er dies nur kraft der Erfahrung. Dies ist der thatsächliche Fall, dessen tiefsinnige Erklärung den letzten Schritt in dem Ideengange unseres Tractats entscheidet. Ist die Sache selbst in uns gegenwärtig, so ist das Erkennen derselben zugleich ein Genießen und Erleben, und eine solche Art unmittelbarer Erkenntniß kann sogar im Gebiete des Wahns eine größere Macht über uns ausüben als die mittelbare im Gebiete der Wahrheit. Wenn wir das Object mit eigenen Augen sehen, so wollen wir es nicht mehr mit fremden betrachten: daher ist die eigene Erfahrung stets mächtiger als der Autoritätsglaube. Die Vernunft dagegen, die im Wege richtiger Folgerungen fortschreitet, ist zwar in der Art ihrer Erkenntniß höher, aber in der Wirkung derselben bisweilen schwächer als die Erfahrung, welche die Sache erlebt und sich im Vollbesitze derselben wähnt. Um selbst ein Beispiel zu wählen, welches den tiefen und menschenkundigen Gedanken Spinozas vollkommen verdeutlicht: die Vernunftgründe sind immer mächtig genug, um einen traditionellen Wahn, wie den Religionshaß, zu vernichten, aber sie sind trotz der Einsicht in die Vergänglichkeit und Werthlosigkeit der irdischen Güter nicht immer so mächtig, daß sie uns von der Habsucht erlösen. Daher es eine gewisse Aufklärung giebt, welche mitten in den schlechten Affecten, in diesem Pfuhle der Leidenschaften, stecken bleibt und beharrt.[1]

Die unmittelbare Erkenntniß ist gewaltiger als die mittelbare, weil sie das Object nicht bloß vorstellt, sondern genießt; sie kann als Wahn selbst die Wirkungen der wahren Erkenntniß, die ihr Object nicht besitzt und genießt, unterdrücken. Daraus folgt, daß die unmittelbare Erkenntniß der Wahrheit selbst absolut mächtig ist und die Befreiung von den schlechten Affecten unfehlbar hervorbringt. Die Erlösung von dieser Hölle ist der Himmel und die wahre Glückseligkeit des Menschen. Mit anderen Worten: deine Liebe ist mächtiger, als deine Schlüsse! Auch die schlechte Liebe kann dich fesseln, so lange du das Gute zwar erkennst, aber nur in der Ferne als ein noch unerreichtes Ziel. Du kannst die Liebe nur durch die Liebe besiegen, den Affect durch den Affect, die Begierde nach den ohnmächtigen und vergänglichen Dingen durch den Besitz des absolut mächtigen und ewigen

[1] Tract. II. 21.

Wesens, die Erkenntniß, Anschauung und Liebe Gottes: ein Seelenzustand, in welchem wir Gott nicht mehr aus der Ferne erblicken, nicht durch Schlüsse und Beweise erkennen, sondern wirklich und völlig mit ihm vereinigt sind.

In dieser Vereinigung ist das Ziel unserer Glückseligkeit erreicht und die Erlösung von den schlechten Affecten vollbracht. Die Vereinigung mit ihrem Körper war „die erste Geburt der Seele", die Vereinigung mit Gott ist die zweite: „unsere Wiedergeburt". Mit dem Körper vereinigt, ist die Seele vergänglich und sterblich, wie dieser; mit Gott vereinigt, ist sie ewig und unsterblich. Die Liebe, welche auf Gegenliebe beruht, ist vergänglich. Unsere Liebe zu Gott ist unvergänglich, sie bedarf keiner Gegenliebe, sie besteht in der völligen selbstlosen Hingebung: nicht in dem Streben nach, sondern in dem Zustande der Vereinigung; Liebe ist Affect, es giebt keinen Affect in Gott, daher keine Liebe Gottes zu uns. Gottes Gesetze sind ewig und unverbrüchlich, daher können sie nicht übertreten und ihre Erfüllung nicht belohnt werden. Unsere wahre Erkenntniß Gottes ist Gottes wahre und alleinige Offenbarung, sie ist unmittelbar: darum giebt es keine durch Worte, Zeichen und Wunder vermittelte Offenbarung Gottes.[1]

Was ist demnach von solchen Wesen zu halten, die vollkommen ungöttlich, widergöttlich und doch wirklich sein sollen, wie die Teufel, ohne welche die Hölle nicht sein könnte? Gott ist alles in allem: daher ist ein absolut ungöttliches Wesen gleich Nichts. In der Vereinigung mit Gott besteht alle Seligkeit: daher ist ein widergöttliches Wesen absolut elend und unselig. „Wenn Gebete helfen könnten, müßte man für die Bekehrung des Teufels bitten." Jede Existenz und Dauer des Daseins hat eine gewisse Realität und Vollkommenheit. Was gar keine Vollkommenheit hat, kann weder sein noch dauern: darum ist die Existenz des Teufels unmöglich. Und was die Hölle betrifft, so braucht man zu derselben keine Teufel. Die wahre und allein wirkliche Hölle ist in uns und besteht durch uns. „Wir haben nicht, wie andere, nöthig, Teufel anzunehmen, um die Ursachen des Hasses, des Neides, des Zornes und derartiger Leidenschaften zu finden, weil wir sie ohne solche Fictionen schon gefunden haben."[2]

---

[1] Ebendas. II. 22—24. — [2] II. 25 (1—4), vgl. (II. 26 (1). Dieses Capitel „Von den Teufeln" ist auch deshalb litterarisch merkwürdig, weil eine Anführung

Aus der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes folgt die Erlösung von den schlechten Affecten, welche uns ohnmächtig und elend machen. Daß wir sie los sind: darin besteht unsere „wahre Freiheit", die demnach eine nothwendige Wirkung der Erkenntniß ist und keine Sache der Willkür. Es ist thöricht zu meinen, daß man erst die Begierden nach den falschen und vergänglichen Gütern vernichten müsse, um dann das echte und ewige Gut zu ergreifen, eben so ungereimt, als wenn man uns riethe, erst Unwissenheit und Irrthum abzulegen, um nachher den Weg der Wahrheit zu betreten. Das hieße den Gang der Dinge umkehren und aus den Wirkungen die Ursachen machen. Die Wahrheit erleuchtet sich und den Irrthum! Man muß die Wahrheit erkennen, um den Irrthum los zu werden; man muß das wahre und ewige Gut besitzen, um die falschen und vergänglichen Güter nicht mehr besitzen zu wollen und darum nicht mehr zu begehren. Die wahre Erkenntniß ist die Ursache, welche den Irrthum vernichtet, die Liebe Gottes die Ursache, welche die schlechten Begierden entwurzelt und uns frei macht. Wenn wir dem Lichte des Verstandes nicht folgen, so folgen wir den Irrlichtern des Wahns, die uns in den Pfuhl der Leidenschaften führen, wo „wir gleichsam außer unserem Element leben", ein ruheloser Spielball der Affecte.[1]

Wahre Seelenruhe ist nur im Zustande der Freiheit, die aus der Erkenntniß und Liebe Gottes hervorgeht. Diese Ruhe ist das wahre Element der Seele, das unvergleichliche und höchste aller Güter, der köstlichste aller Genüsse, selbst wenn sie unser irdisches Dasein nicht überdauert; sie wäre unsere Seligkeit auch ohne Unsterblichkeit. Es ist wohl zu beachten, daß Spinoza in diesem Tractat die Unsterblichkeit

desselben zuerst darauf hingewiesen hat, daß noch eine Schrift Spinozas irgendwo verborgen sein müsse. In Joh. Chr. Mylius' «Bibliotheca anonymorum» (1740) stand zu lesen: Spinoza habe die Ethik ursprünglich holländisch verfaßt, dann ins Lateinische übersetzt und nach geometrischer Methode gestaltet, wobei ein Capitel über den Teufel weggeblieben sei, welches sich in einem holländischen, handschriftlichen Exemplare noch finden solle. Darauf hin stellte Paulus (in der Vorrede zum Bande II seiner Gesammtausgabe, S. XV.) die Aufforderung, daß man nach jener kostbaren Reliquie forschen möge, einem „Supplemente der Ethik", welches Stoff zu einer Vergleichung mit Kants Lehre „Vom radicalen Bösen" bieten würde. Fünfzig Jahre später konnte Böhmer die Umrisse der Schrift bekannt machen, worin das Capitel vom Teufel stand. In der Bibl. anonymorum hatte sich die richtige Spur schon verwischt. Es war nicht die Ethik, sondern der tractatus brevis, worin jenes Capitel zu finden war, und keines beider Werke hatte Spinoza ursprünglich holländisch geschrieben. — [1] Tractat II. 26 (1—2.)

im Sinne einer ewigen Dauer der (mit Gott vereinigten) Seele bejaht, aber die Glückseligkeit nicht davon abhängig sein läßt. Es giebt viele, bemerkt an dieser Stelle der Philosoph, welche für große Gottesgelehrte gelten und die Hoffnung auf das ewige Leben für die einzige Bedingung des tugendhaften halten. Wenn auf dieses Leben kein jenseitiges folgt, so können nach der Meinung jener Leute die Menschen nichts Besseres thun, als sich den Trieben ihrer Selbstsucht und dem Taumel der Weltgenüsse hingeben. Das Beste wäre demnach der Pfuhl der Leidenschaften, wo die Seele außer ihrem Element lebt. Das heißt mit anderen Worten: wenn der Mensch das höchste Gut, die Ruhe der Seele, nicht für alle Ewigkeit genießen und nur für eine gewisse Zeit in diesem seinem wahren Element leben kann, so ist es besser, daß er gar nicht in seinem Element lebt. Sie reden, wie der Fisch, der bei ähnlichen Betrachtungen sagen würde: „Wenn auf dieses mein Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, so will ich lieber aus dem Wasser heraus auf das Land gehen!" Dies ist die Weisheit derer, welche Gott nicht erkennen.[1]

Da nun der Mensch seine Selbsterhaltung wollen und sein Wohl begehren muß, welches er im Strudel der Leidenschaften, im Taumel der Weltgenüsse nothwendig verfehlt, so ist es keine Sache der Willkür, sondern der höchsten Nothwendigkeit, daß er die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes sucht, wo allein er Frieden und Ruhe findet. Mit Gott vereinigt und von ihm durchdrungen, ist er absolut frei ohne jede Willkür und absolut gebunden ohne jede peinliche Fessel. „Darin besteht unsere wahre Freiheit", sagt Spinoza, indem er ein Bild aus dem Propheten Hosea gebraucht: „daß wir mit den lieblichen Ketten seiner Liebe gebunden sind und bleiben."[2]

[1] II. 26 (3–4). Das Beispiel des Fisches könnte zum Thema einer vortrefflichen Fabel dienen; es liegt so nahe, daß Spinoza dasselbe nicht erst aus der Fabel des Rabbi Akiba im Talmud zu holen brauchte. Es ist der letzteren dem Sinne nach entgegengesetzt. Dort räth der Fuchs den Fischen auf das Land zu kommen, um den Netzen im Wasser zu entfliehen; aber die Fische wollen sich lieber im Wasser fürchten, als auf dem Lande gefressen werden. Bei Spinoza ist der Fisch im Wasser das Sinnbild des Menschen in seinem wahren Element, im Zustande der Freiheit, der keine Netze zu fürchten hat. Dort sind die Fische so klug, das kleine Uebel dem größeren vorzuziehen; hier sind sie so thöricht, ihren vollkommensten Lebenszustand oder das höchste Gut, weil es nicht ewig dauern soll, einzutauschen gegen das sicherste Verderben. (Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas u. s. w. S. 68 flgd.) — [2] Tract. II. 26 (5). Hosea XI. 4.

Jetzt leuchtet ein, wie erst die höchste Erkenntnißstufe, der Verstand oder die intellectuelle Anschauung, den Zustand der Freiheit ausmacht, und die Vernunft oder die discursive, durch Beweise fortschreitende Erkenntniß nur den Weg und die Vorstufe zu diesem Ziel bildet.[1]

Wir sind unfrei, so lange wir leiden und dem Wechsel der Dinge unterworfen sind; wir leiden, so lange äußere Ursachen auf uns einwirken und uns verändern. Daher kann unsere Freiheit (nicht aus einer äußeren, sondern) nur aus einer inneren oder inbleibenden (immanenten) Ursache hervorgehen, deren Wirkungen nie vergehen und sich nie verändern, so lange sie selbst dauert. Sie dauert ewig. Sie ist, da sie in sich bleibt und nichts außer sich hat, „die allerfreieste". Diese Ursache ist Gott. Seine unmittelbare Wirkung, eben so unvergänglich als er selbst, ist seine Offenbarung: das ist unsere Erkenntniß Gottes oder der wahre Verstand, in welchem allein unsere wahre Freiheit besteht.[2]

3. Die Dialoge.

Die beiden kleinen und abgebrochenen Gespräche, die unserem Tractat an der schon bezeichneten Stelle eingefügt sind, stehen mit der Lehre desselben in einem so genauen Zusammenhange, daß es kaum möglich ist, sie abgesondert davon zu betrachten und zu erklären. Damit soll noch nichts über die nähere Art dieses Zusammenhangs und die Zeit ihrer Abfassung entschieden sein. Es wäre möglich, daß sie sich vorbereitend verhalten und gleich nach den ersten Grundbestimmungen die Hauptprobleme andeuten sollen, welche im weiteren Verlaufe gelöst werden; dann ständen sie am richtigen Ort, es würde sich rechtfertigen, daß sie selbst nicht ausgeführt sind, denn sie sollen auf die Fragen nur hinweisen, die aus den beiden ersten Capiteln hervorgehen und das Thema der folgenden bilden. Man konnte dann sehr wohl die Bemerkung vorausschicken, daß sie „zum besseren Verständniß des Vorangegangenen und zur näheren Erklärung dessen, was wir zu sagen meinen", der Abhandlung eingefügt sind.

Es könnte aber auch sein, daß gewisse Hauptbedenken, welche die Lehre Spinozas sogleich hervorrief, in diesen dialogischen Skizzen erörtert und weggeräumt werden sollten. Offenbar hat Spinoza die Lehre, die

[1] Tract. II. 26 (6.) — [2] II. 26 (7—9.)

wir in unserem Tractat lesen, den Seinigen, bevor er sie ihnen schriftlich überlieferte, mündlich und gesprächsweise mitgetheilt und Einwürfe erfahren, welche er gesprächsweise aus dem Wege räumte. So konnte auf dem natürlichsten Wege der Versuch entstehen, in der Form von Gesprächen den Typus jener Einwürfe und Erwiederungen zu fixiren. Wenn er am Schlusse des Tractats die Seinigen anredet und ermahnt, sich durch die Neuheit der Lehre nicht gegen die Wahrheit derselben einnehmen zu lassen und gleich an Widerlegung zu denken, so scheint es mir keine übereilte Vermuthung, daß der Philosoph in Unterredungen gerade solche Einwürfe öfter erlebt hat, welche die Hauptunterscheidungspunkte seiner Lehre betrafen.

Diese zwei vornehmlichsten Angriffspunkte sind die Lehre von der göttlichen Alleinheit und von der Immanenz. Gegen die erste war der nächste und darum häufigste Einwurf die Hinweisung auf die augenfällige Verschiedenheit und Substantialität der Dinge; gegen die zweite ließen sich dem Philosophen aus seiner eigenen Lehre scheinbare Widersprüche entgegen halten: wie kann Gott zugleich die „inbleibende" und „entfernte" Ursache der Dinge sein? Wie kann er bei der Unveränderlichkeit seines Wesens sowohl Ursache sein als Ursache und Wirkung? Wenn er die inbleibende Ursache aller Dinge ist, so müssen seine Wirkungen ewig sein, wie er selbst: wie reimt sich mit der göttlichen Immanenz die Vergänglichkeit der Dinge? Die Einwürfe gegen die göttliche Alleinheit bilden das Hauptthema des ersten Gesprächs, die gegen die göttliche Immanenz das des zweiten.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt des Tractats, so ist Gott als die unendliche, allesumfassende Substanz das ewige Object, welches die Liebe genießt, der Verstand anschaut (unmittelbar erkennt), die Vernunft beweist, aber der Wahn und die Begierde, die sich an die Sinnenwelt hängt, für nichts achtet. Im Bunde mit Verstand und Vernunft tritt die Liebe der Begierde entgegen, und in dem Streite beider Parteien besteht das erste Gespräch, das zwischen vier allegorischen Figuren geführt wird, welche die genannten Standpunkte personificiren.

Man muß mit dem Inhalte des Tractats vertraut sein, um die Bedeutung und Function dieser Figuren zu verstehen. Die Liebe fühlt sich dem Verstande verschwistert, mit ihm von gleicher Herkunft und Vollkommenheit. Da seine Vollkommenheit eins ist mit dem Objecte, welches er anschaut, so fragt sie den Verstand, ob er ein absolut voll-

kommenes und allumfassendes Wesen begriffen habe? Der Verstand bejaht es: „Ich betrachte die Natur in ihrer Totalität als unendlich und höchst vollkommen. Wenn du daran zweifelst, so frage die Vernunft, diese wird es dir sagen." Die Vernunft führt den Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheils. Wäre die Natur begrenzt, so müßte sie durch das Nichts begrenzt sein, welches dann selbst eines, ewig, unendlich wäre. Daher muß die ewige Einheit und Unendlichkeit entweder der Natur oder dem Nichts zukommen. Das Letztere ist die Ungereimtheit selbst. Die Alleinheit der Natur wird von der Begierde verworfen: sie widerstreite der augenfälligen Verschiedenheit der Dinge, die Natur bestehe in denkenden und ausgedehnten Substanzen, welche einander entgegengesetzt sind und sich wechselseitig begrenzen.

So vertheidigt, wie es scheint, die Begierde den cartesianischen Standpunkt. Dem ist nicht so. Descartes behauptet außer den endlichen Dingen die dritte, absolut vollkommene Substanz, welcher Begriff bekanntlich zu den Grundlagen seiner Lehre gehört. Gerade diesen Begriff bestreitet die Begierde und findet ihn ungereimt. Es ist daher ganz falsch, wenn man in diesem Gespräch die Begierde als Wortführerin der cartesianischen Lehre betrachtet; vielmehr redet sie der gewöhnlichen Anschauung das Wort, für welche die Sinnenwelt als der Complex verschiedener, von einander unabhängiger Dinge keineswegs ein einziges Wesen ist, wohl aber alles in allem. Sie ist sogar scharfsinnig genug, die Widersprüche der cartesianischen Lehre darzuthun, womit sie freilich aus ihrer Rolle fällt und die Kritik Spinozas selbst in sich aufnimmt.

Sie findet es ungereimt, ein absolut vollkommenes, allmächtiges, allwissendes Wesen zu behaupten, welches anderen Substanzen entgegengesetzt sein soll. Wenn es die letzteren von sich ausschließt und ihre Vollkommenheiten entbehrt: wie kann es selbst absolut vollkommen sein? Wenn es die letzteren (weil sie als Substanzen selbständig und unabhängig von ihm sind) nicht hervorgebracht hat und (weil sie außer ihm sind) nicht geistig durchdringt, so würde ja ein Wesen, welches nicht bloß sich, sondern auch andere erzeugt, nicht bloß sich, sondern auch andere erkennt, offenbar allmächtiger und allwissender sein. „Das alles sind offenbare Widersprüche!" Hat die Begierde nicht in allen diesen Punkten Recht? Meint man, daß Spinoza in seiner Kritik des cartesianischen Gottesbegriffs anders gedacht hat, als er hier die

Begierde reden läßt? Daß er dieser Figur seines Dialogs diese Gedanken in den Mund legt, ist ein Fehler in der Composition des Gesprächs, der uns aber wenig befremdet, denn wir haben es hier nicht mit dialogischen Kunstwerken zu thun. Die Begierde müßte in allen Punkten Unrecht haben, aber die Widersprüche, welche sie dem cartesianischen Gottesbegriffe vorrückt, sind alle richtig. Auch wird sich sogleich zeigen, daß keine dieser Behauptungen von den Gegnern der Begierde bestritten wird; es fällt der Vernunft nicht ein, den angegriffenen Gottesbegriff zu vertheidigen. Wir lassen uns gern den dialogischen Fehler gefallen, welcher uns einen so lehrreichen und interessanten Einblick in die Spuren des Weges gewährt, auf dem Spinoza selbst von Descartes zu seiner eigenen Lehre gelangt ist.

Aber wie steht unser Gespräch? In welchem Punkt hat und behält die Begierde Unrecht? Wir befinden uns vor folgender Alternative: entweder die endlichen Dinge sind (einander entgegengesetzte) Substanzen, dann ist der cartesianische, wie überhaupt jeder Gottesbegriff unmöglich, es giebt dann keine unendliche Substanz; oder Gott ist in Wahrheit die unendliche Substanz, dann sind die endlichen Dinge keine substantiellen Wesen, und es giebt überhaupt keine verschiedenen Substanzen. Diese zweite Seite der Alternative wird von der Begierde bejaht. Hier allein ist der Punkt, den man angreift. Die Vernunft antwortet sogleich: „Du sagst, o Begierde, es gebe verschiedene Substanzen. Ich sage dir: das ist falsch!“ Die Dinge verhalten sich zur unendlichen Substanz, wie die Modi der Dinge sich zu diesen selbst verhalten. Wie die verschiedenen Vorstellungs- und Begehrungsarten Modi des Geistes oder der einzelnen „denkenden Substanz“ sind, so muß diese, da sie ja nicht durch sich besteht, selbst wieder ein Modus des Wesens sein, von dem sie abhängt, es muß daher ein Wesen geben, das von keinem anderen abhängig, sondern durch sich ist und allen übrigen zu Grunde liegt: die einzige, ewige, unendliche Substanz. Geister und Körper sind nicht Substanzen, sondern denkende und ausgedehnte Modi: Denken und Ausdehnung daher Eigenschaften, die eines Trägers bedürfen, der kein anderes Wesen sein kann, als die ewige und unendliche Substanz selbst. Denken und Ausdehnung, wie alle anderen unendlichen Eigenschaften, sind nicht für sich bestehende Substanzen, sondern „Modi“ Gottes. Daher giebt es in Wahrheit nur ein einziges Wesen oder eine Einheit, außer welcher nichts ist.

Hier erscheint Spinozas Alleinheitslehre im Gegensatze zum cartesianischen Dualismus. Daß er Denken und Ausdehnung an dieser Stelle „Modi" nennt, soll uns den Charakter ihrer Inhärenz oder ihres eigenschaftlichen Daseins erleuchten und nicht etwa ihre Geltung als Attribute beeinträchtigen. Die Vernunft sagt der Begierde: was du Substanzen nennst, nämlich Geister und Körper, sind nicht für sich bestehende, sondern inhärente Naturen. Du selbst vereinigst eine Reihe verschiedener Eigenschaften oder Modi in dem Gesammtbegriff des Denkens und der Ausdehnung, aber diese Einheiten sind keine für sich bestehenden Dinge, sondern auch wieder Eigenschaften oder Modi des alleinigen Urwesens.

Die Begierde findet, die Alleinheit sei ein verworrener Begriff: sie soll der Inbegriff aller Dinge oder das Ganze und zugleich vermöge ihrer Eigenschaften die Kraft sein, welche die Dinge hervorbringt. Als Ganzes ist die Einheit bedingt durch ihre Theile; als Kraft ist sie die Bedingung, von der die Wirkungen abhängen: daher ist es ein augenscheinlicher Widerspruch, wenn man diese beiden Begriffe vermengt. Die Vernunft erwiedert: das Alleine ist das Ganze, weil es die Ursache aller Dinge ist, nicht die äußere, sondern die inbleibende, welche alles in sich hat, weil sie alles in sich erzeugt. So ist der Verstand zugleich der Inbegriff und die Ursache aller seiner Gedanken.[1]

Hier bricht das erste Gespräch ab, nachdem das Thema so weit geführt worden, daß der neue und nächste Angriffspunkt kein anderer sein kann, als die göttliche Immanenz, welche in dem zweiten Gespräche Theophilus gegen Erasmus vertheidigt. Es ist klar, daß dieses zweite Gespräch das erste unmittelbar voraussetzt und da fortfährt, wo jenes stehen geblieben; es sind nicht mehr Gegner, welche streiten, sondern Erasmus ist der Schüler, welcher belehrt sein will und belehrt wird. Er hat drei Fragen an Theophilus zu richten. Wie kann Gott zugleich die inbleibende und die entfernte Ursache aller Dinge genannt werden? Wie kann Gott als Ursache zugleich das Ganze sein, da dieses doch die Ursache mit ihren Wirkungen in sich begreift? Endlich, wie kann Gott die ewige Ursache sein, da doch unter seinen Wirkungen die vergänglichen Dinge sind?

Gott ist die entfernte Ursache derjenigen Dinge, welche nicht unmittelbar aus seinem Wesen hervorgehen, sondern zunächst durch andere,

[1] Tract. I. Dial. I. (Sigw. Uebers. S. 25—29.)

d. h. durch Gott mittelbar erzeugt werden, er ist deshalb nicht weniger die inbleibende Ursache: das ist die (aus dem Tractat uns bekannte) Lösung der ersten Frage. Aus der inneren Ursache folgt nothwendig alles, was in ihr enthalten ist, nicht mehr und weniger; daher wird die Realität Gottes nicht vermehrt durch seine Wirkungen, so wenig der Begriff des Dreiecks durch die Sätze, die aus ihm folgen, vermehrt wird: darin besteht die Lösung der zweiten Frage. Erasmus antwortet: „Ich verstehe, was du mir sagen willst; du hast mich befriedigt". Auf den letzten, aus der Vergänglichkeit der Dinge geschöpften Einwurf erklärt Theophilus: es giebt eine unmittelbare und ewige Vereinigung mit Gott, unsere Erkenntniß und Liebe Gottes, worin die Vergänglichkeit aufgehoben ist. Erasmus hat für jetzt nichts zu entgegnen und alle weiteren Fragen sollen bis zu einer anderen Gelegenheit vertagt sein.[1]

Man könnte zweifeln, daß diese Gespräche, obwohl sie abgebrochen werden, „Bruchstücke" zu nennen sind, denn sie enthalten in nuce die Summe des ganzen Tractats von dem Begriff der göttlichen Alleinheit und Immanenz bis zur Glückseligkeit des Menschen. Es ist kein Grund, in dem ersten Gespräch den Streit mit der Begierde fortzusetzen; das zweite hat einen förmlichen Schluß. Wir haben ihren Inhalt so ausführlich entwickelt, um ihren genauen Zusammenhang sowohl unter sich als mit der Lehre des Tractats in völlige Klarheit zu bringen und daraus wahrscheinlich zu machen, daß ihre Aufzeichnung aus der mündlichen Belehrung hervor- und der schriftlichen Abfassung des Tractats voranging.

4. Der Anhang.

Wenn in den beiden Gesprächen die Hauptfragen erörtert und die Themata festgestellt werden, welche wir in dem Tractate ausgeführt finden, so giebt der „Anhang" in seinen beiden Theilen die Zusammenfassung und Summe des Ganzen. Eine solche compendiarische Darstellung setzt die Ausführung voraus, es kann daher kein Zweifel sein, daß der Anhang unserer Schrift später verfaßt ist als die Abhandlung selbst. Erst die beiden Dialoge, dann der Tractat, zuletzt der Anhang, dessen beide Theile denen des Tractats entsprechen: der erste handelt „von Gott", der zweite „von der menschlichen Seele".

[1] Tract. I. Dial. II. (Sigw. Uebersetzung. S. 29—34.)

In dem ersten Theile des Anhangs erscheint bereits in der Gestalt der Axiome und Lehrsätze die Ausprägung der geometrischen Form; der Philosoph betritt den Weg, welcher ihn zur Ausbildung der Ethik geführt hat. Die sieben Grundsätze behaupten: 1) Die Substanz ist ihrer Natur nach früher als die Modi. 2) Die Verschiedenheit der Dinge ist entweder real oder modal. 3) Die reale Verschiedenheit besteht im Unterschiede der Eigenschaften (Attribute) und ihrer Arten (Modi). 4) Real verschiedene Dinge haben nichts mit einander gemein. 5) Solche Dinge können nicht das eine die Ursache des anderen sein. 6) Ein Wesen, welches Ursache seiner selbst ist, kann sich nicht selbst begrenzt haben. 7) Das erhaltende Princip der Dinge ist vermöge seiner Natur früher als diese.

Mit Hülfe dieser Axiome werden die folgenden vier Lehrsätze bewiesen: 1) Wenn in der Natur zwei Substanzen sind, so müssen sie realiter verschieden sein. 2) Die eine Substanz kann nicht die Existenz der anderen bewirken. 3) Jede Substanz und jede Eigenschaft (Attribut) ist vermöge ihrer Natur unendlich und in ihrer Art höchst vollkommen. 4) Aus dem Wesen der Substanz folgt ihre Existenz, daher in einem unendlichen Verstande keine Idee einer Substanz gesetzt sein kann, die in der Natur nicht existirte. Dazu der Zusatz, worin aus der Ursprünglichkeit und Unendlichkeit der Natur die Gleichung zwischen Gott und Natur bestätigt wird. Diese besteht aus zahllosen Attributen, deren jedes unendlich ist, vollkommen in seiner Art, und wirklich kraft seines Wesens; es giebt nichts außer ihr: „daher sie genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes".[1]

Das Thema dieser Sätze ist die göttliche Alleinheit und Immanenz: dasselbe Thema, das im zweiten Capitel unseres Tractats (Th. I.) ausgeführt und in den unmittelbar ihm beigefügten Dialogen theils polemischen, theils belehrungsbedürftigen Einwürfen gegenüber erörtert wurde. Die vier Lehrsätze im Anfange jenes Capitels sind dieselben als die unseres Anhangs, nur die Ordnung der drei ersten ist eine andere. Der Satz, welcher dort an erster Stelle steht, findet sich hier an dritter, der zweite an erster, der dritte an zweiter.[2]

Die geometrische Form der Darstellung fordert die Vergleichung mit dem Anhange der Ethik und jener Beilage an Oldenburg (1661),

[1] Tract. Anhang I. (Sigw. Uebers. S. 148–151.) — [2] Vgl. oben S. 208 flgd.

worin wir die erste briefliche Urkunde fanden, daß Spinoza in der Ausbildung seines Hauptwerks begriffen war. Hier zeigt sich auf das Deutlichste, daß unser Anhang ähnlicher der Beilage ist als der Ethik, und die Beilage wiederum der Ethik näher steht als dieser Anhang. Das Verhältniß zwischen Beilage und Ethik haben wir erörtert. Den Axiomen müssen Definitionen vorangehen: sie fehlen im Anhang, nicht in der Beilage. Von den sieben Axiomen des Anhangs und den vier Axiomen der Beilage sind drei identisch: das erste, vierte und fünfte des Anhangs gleich dem ersten, dritten und vierten der Beilage. Die vier Lehrsätze des Anhangs sind nach Inhalt und Ordnung gleich den drei Lehrsätzen der Beilage, nur mit dem Unterschiede, daß der zweite und vierte Lehrsatz im Anhang sich in dem zweiten der Beilage vereinigt finden. Anhang und Beilage sind darin von der Ethik verschieden, daß in dieser Lehrsätze geworden sind, was in jenen beiden noch Axiome waren (die fünf ersten Axiome des Anhangs gleich den vier ersten Lehrsätzen der Ethik, die Axiome der Beilage, ausgenommen das zweite, gleich den drei ersten).[1]

Es ist demnach klar, daß der erste Theil unseres Anhangs später als der Tractat und früher als die Beilage an Oldenburg verfaßt ist, welcher letzteren er nach Sigwarts gewiß richtiger Vermuthung zeitlich nahe steht. In der Ausbildung der Ethik darf unter den vorliegenden Urkunden der geometrisch geformte Theil des Anhangs als der erste, die Beilage als der zweite Schritt gelten, der einen unverkennbaren Fortschritt bezeichnet.

Die andere Hälfte des Anhangs enthält die compendiarische Darstellung der Lehre von der menschlichen Seele, welche in dem zweiten Theile des Tractats ausgeführt war. Wir finden die Hauptsätze dieser Lehre zwar nicht in geometrischer Form, aber in Reih und Glied so geordnet, daß mit der einfachsten Bestimmung der Seele begonnen und mit der Hinweisung auf ihren höchsten Erkenntnißzustand geendet wird. Die menschliche Seele ist, wie der Mensch selbst, ein endliches Ding oder ein Modus. Da alle wirklichen Dinge im unendlichen Verstande begriffen sein müssen und in ihm kein Object gesetzt sein kann, das nicht realiter existirte, so hat jedes wirkliche Ding eine Idee, die sein Wesen ausdrückt. Diese Idee ist

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 208—212. Ueber die sorgfältige und genaue Vergleichung zwischen Anhang, Beilage und Ethik vgl. Sigwart: Sp. neuentdeckter Tractat S. 152.

seine Seele. Daher ist die Seele denkender Natur, ein Modus bloß (der Kraft) des Denkens. Jedes wirkliche Ding ist der Modus eines unendlichen Attributs, deren es zahllose giebt. Da nun im Denken das Wesen jedes wirklichen Dinges objectiv ausgedrückt sein muß, so haben die Modi aller Attribute, nicht bloß die der Ausdehnung, Seelen. Mit anderen Worten: alle Dinge sind beseelt, nicht bloß die Körper. „Wirklich sein", oder „Modus eines Attributs sein", oder „in der Natur realiter existiren" sind Ausdrücke, welche dasselbe bedeuten. Es giebt nur Ideen der wirklichen Dinge. Ohne Wirklichkeit keine Idee. Daher konnte Spinoza sagen: „Die Idee entsteht aus einem Object, welches in der Natur realiter existirt". Wenn er in diesem Sinn „von dem Ursprunge der Seele aus dem Körper" redet, so ist dies keineswegs materialistisch zu verstehen, als ob der Körper die Seele aus sich hervorbrächte.[1]

Wir wissen bereits, daß wir von den zahllosen Attributen keine anderen in gleicher Weise zu erkennen vermögen, als Denken und Ausdehnung, und daß es keine anderen Modi der Ausdehnung giebt, als Bewegung und Ruhe, deren bestimmte Proportion das Wesen des Körpers ausmacht. Daher ist das wirkliche Ding, in dessen Idee unsere Seele besteht, unser Körper. In demselben Maße, als der Zustand unseres Körpers verändert, d. h. seine Bewegung und Ruhe entweder vermehrt oder vermindert wird, ändert sich auch der Zustand unserer Seele. Ihr Wesen ist vorstellender Natur, daher müssen ihre Veränderungen vorgestellt oder percipirt werden. Diese Perceptionen sind die Gefühle. Es giebt verschiedene Grade der Bewegung und Ruhe in den Theilen unseres Körpers und verschiedene äußere Ursachen, welche diese Veränderungen hervorbringen: daher die Verschiedenheit der Gefühle. Das normale Verhältniß von Bewegung und Ruhe, worin die Natur unseres Körpers besteht, kann gestört und wiederhergestellt werden: daher der Uebergang aus einem Gefühlszustande in den anderen und die Rückkehr in den normalen, den wir behaglich empfinden.[2]

Die Seele kann nicht verändert werden, ohne diese Veränderung und damit sich verändert zu fühlen: daher entspringt aus dem Gefühl nothwendig die Vorstellung des eigenen Zustandes, also eine

[1] Anhang II (1—12). Sigwart: Uebers. S. 152—156. — [2] Anhang II. (13—16.) S. 156—158.

reflexive Idee oder Selbsterkenntniß, Erfahrung und vernunftgemäßes Denken. Der unendliche Verstand ist eine unmittelbare Modification Gottes und als solche mit Gott ewig vereinigt; er ist der Inbegriff aller wirklichen Ideen, daher ist jede wirkliche Idee, also auch unsere Seele ein Theil des unendlichen Verstandes, sie ist als ein solcher Theil im Zustande der Vereinigung mit Gott. Da nun unsere Seele erkennt, was sie ist, so vermag sie ihrer Vereinigung mit Gott inne zu werden. „Daraus", so endet unser Text, „kann der Ursprung ihrer klaren Erkenntniß und Unsterblichkeit deutlich ersehen werden".[1]

Im Vorblick auf die Ausbildung des Hauptwerks erkennen wir in diesem zweiten Theile des Anhangs eine (noch nicht geometrisch geformte) Vorarbeit für das zweite Buch der Ethik. Im Rückblick auf den Tractat verweisen wir zur näheren Vergleichung besonders auf diejenigen Stellen, welche von dem Wesen der Seele und dem Verhältniß zwischen Seele und Körper handeln: das ist die Vorrede zum zweiten Theil mit den fünfzehn Sätzen der ersten Anmerkung und das zwanzigste Capitel mit dem dritten Zusatz. Es kann die Frage sein, ob die wichtigen Zusätze zu jener Vorrede nicht später verfaßt sind, als dieser zweite Theil unseres Anhangs. Die Sätze zeigen, wie Sigwart treffend bemerkt hat, einen schriftstellerischen Fortschritt. Sie sind in ihrer Darstellungsart unleugbar reifer, in ihrer einleuchtenden Kürze und Ordnung präciser gefaßt und dem Uebergang in die geometrische Form näher gebracht, als der zweite Theil des Anhangs.[2]

---

[1] Anhang II. (17.) S. 158.

[2] In der „Zeitschrift für Philosophie" (Bd. CVIII. Heft 1. Leipzig 1896) findet sich ein Aufsatz (S. 238—282), worin J. Freudenthal unter anderem auch meine im Text enthaltene Analyse und Darlegung des tractatus brevis bekämpft. Mit Unrecht sei derselbe als ein einheitliches Ganzes von der Mehrzahl seiner Erklärer angesehen worden. „So wenig zweifelte man an der Einheitlichkeit der Schrift, daß einer der namhaftesten Darsteller der Geschichte neuerer Philosophie, Kuno Fischer, es unternahm, ihren Gedankengang von Capitel zu Capitel dem Texte folgend, treu nachzubilden und seiner glänzenden Darstellungskunst ist es gelungen, ein scheinbar folgerichtiges, wohlgefügtes System in den Tractat hineinzubeuten. Das ist eine Leistung, die man bewundern muß, die aber nicht zu rechtfertigen ist."

Nach Freudenthals mit vielem Scharfsinn aufgewendeten Untersuchung sei der Tractatus brevis weniger ein unreifes Jugendwerk, als vielmehr „ein un-

Neuntes Capitel.

Die Entstehung der Lehre Spinozas.

I. Der Entwicklungsgang der Lehre.

Aus der Zeitfolge der Werke läßt sich der fortschreitende Gang der Lehre Spinozas erkennen. Die litterarisch bezeichneten Stadien sind: 1. die beiden Dialoge, 2. der Tractatus brevis, 3. der Anhang und die Zusätze, deren wichtigster die Vorrede zum zweiten Theil des Tractats begleitet, 4. die ersten Schritte zur Ausbildung der Ethik,

---

fertiger Entwurf" seiner Lehre, welchen Spinoza zuerst flüchtig niedergeschrieben, dann durch hinzugefügte Erläuterungen und Ausführungen, durch Anhänge und Dialoge theilweise umgestaltet und verbessert habe; endlich habe eine fremde und ungeschickte Hand, die eines eifrigen, aber unverständigen Anhängers, diese losen Stücke zu einem Ganzen verknüpft, theils durch umfassende Anfügungen und Einfügungen (wie z. B. die der beiden Dialoge am unrechten Orte), theils dadurch, daß auf falsche Art Anmerkungen dem Texte einverleibt oder Textesstellen zu Anmerkungen heruntergesetzt worden sind. Hieraus sei nun im Laufe der Zeit ein Flickwerk voller Compositionsfehler und -mängel, voller Begriffsschwankungen und Widersprüche, voller Doppelfassungen nicht bloß einzelner Gedanken, sondern ganzer Capitel entstanden. Worin aber jener ursprüngliche, von Spinoza flüchtig niedergeschriebene Entwurf bestanden habe: dies zu bestimmen sei ein „völlig aussichtsloses Unternehmen". Spinoza selbst habe sich nach dem Jahre 1660 um seinen Tr. brevis nicht mehr gekümmert, dieser sei in die Hände der Abschreiber gerathen und allen den Zufälligkeiten und Irrungen ausgesetzt worden, welche den Text verderben.

So ist nach Freudenthal die Geschichte der Schicksale des kurzen Tractats, nach welcher es ganz unerklärlich erscheint, daß wir überhaupt noch ein lesbares und verständliches Büchlein vor uns haben und nicht einen von vielen Köchen, darunter auch Sudlern, gänzlich verdorbenen Brei. Wäre der Tr. brevis auf die uns geschilderte Art verfaßt, verunstaltet und bis zur Unkenntlichkeit verwischt worden, so könnte er nicht dazu dienen, die Genesis der Lehre Spinozas in einer Weise und an einer Stelle zu erleuchten, wie es durch keine andere Schrift geschieht. Dies ist, geschichtlich genommen, die einzige Bedeutung, welche ihm zukommt. In diesem Sinne habe ich die Schrift gelesen, verstanden und erklärt, was keiner Rechtfertigung bedarf; auch habe ich die vielen darin enthaltenen schriftstellerischen Mängel und Widersprüche weder unbemerkt noch ungesagt gelassen. Solche Mängel und Widersprüche aufzufinden, anzuhäufen, durch die Kunstgriffe der Darstellung als Ungeheuerlichkeiten erscheinen zu lassen: das ist kein allzu schwieriges Spiel und ein sicherer Weg, um die Klarheit der Sache zu trüben, daher dieser Weg nicht der meinige ist. Ich sage mit Spinoza: «Nam hoc modo rem claram obscuriorem redderemus.»

welche aus der Vergleichung des ersten, geometrisch geformten Theiles des Anhangs mit der Beilage an Oldenburg (1661) einleuchten, 5. Tractatus de intellectus emendatione, 6. die Darstellung der cartesianischen Principienlehre nebst den «Cogitata metaphysica» (1663), 7. der Stand der Ethik im Jahre 1663 (nach den Briefen zwischen Vries und Spinoza), 8. die Dreitheilung und erste Vollendung der Ethik im Jahre 1665, 9. Tractatus theologico-politicus (1665—1670), 10. die Fünftheilung und letzte Redaction der Ethik (1670—1675), 11. Tractatus politicus (1675—1677).

In diesem Fortgange giebt es keinen Abbruch und darum keine Epoche, wohl aber gewisse Einschnitte oder Cäsuren, welche durch die Jahre 1661 und 1665 bestimmt werden, zwischen welche die erste Ausbildung und Vollendung der Ethik fällt. Der Tractatus brevis ist früher und, wie aus ihm selbst hervorgeht, als ein Lehrbuch für Spinozas Freunde und Schüler in Amsterdam verfaßt: daher nehme ich an, daß die Trennung von den letzteren die nächste Veranlassung zu seiner Aufzeichnung gab und derselbe wahrscheinlich in jenem einsamen Landhause an der Straße nach Ouwerkerk niedergeschrieben wurde (1656—1660). Es darf als sicher gelten, daß die in dem Werke dargestellte Lehre dem Schülerkreise in Amsterdam aus mündlichen Gesprächen bekannt war und Spinoza demnach seinen Standpunkt im Wesentlichen erreicht hatte, als ihn die Synagoge ausstieß und er genöthigt war, seine Vaterstadt zu verlassen.[1]

Beurtheilen wir diesen Entwicklungsgang seiner Lehre durch ihr Verhältniß zu der Lehre Descartes', so ist erstens festzustellen, daß Spinoza in keinem seiner Werke als Cartesianer im gewöhnlichen Sinn der Schule erscheint. Seine Darstellung der cartesianischen Principien darf nicht als Instanz dagegen gelten; vielmehr ist ausdrücklich und authentisch bezeugt, daß hier der Philosoph seine eigene Lehre nicht vortrug und vortragen wollte, daher nicht einmal der Grad seiner Abhängigkeit von Descartes nach jener gelegentlichen Lehrschrift abgeschätzt werden kann. Die brieflichen Aeußerungen Spinozas selbst, wie die in der Vorrede des Werks gegebene Erklä-

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 204—205. Cap. VIII. S. 216—217. S. 241 flgd. Wir erinnern uns jener Antwort, die er den Aushorchern gab (Cap. IV. S. 126—128). War es seine Ueberzeugung, daß in einem gewissen Sinne die Körperlichkeit Gottes behauptet und die Unsterblichkeit der Seele verneint werden könne, so hatte er die cartesianische Lehre schon hinter sich.

rung lassen über Entstehung und Bedeutung der genannten Schrift nicht den mindesten Zweifel.[1] Man hat befremdlicherweise diese Zeugnisse neuerdings bald zu wenig bald gar nicht beachtet und aus falschen Voraussetzungen allerhand falsche Schlüsse gezogen, wie z. B. daß die Cogitata metaphysica früher verfaßt seien als der tractatus brevis, oder daß Spinoza damals die Willensfreiheit noch bejaht habe u. s. w. Es darf zweitens behauptet werden, daß in keiner litterarischen Form die Abhängigkeit unseres Philosophen von Descartes stärker als in jenem Tractatus brevis hervortritt, der (abgesehen von den Dialogen) schon deshalb als das frühste seiner uns bekannten philosophischen Werke zu betrachten ist. Damit stimmt das handschriftliche, schon angeführte Zeugniß.[2]

II. Der Ursprung und die Quellen der Lehre.

1. Der Streit der Ansichten.

Die Frage nach der Entstehung der Lehre Spinozas fällt demnach mit der Frage nach der Entstehung (Quellen) dieses Tractats zusammen. Wenn in dem letzteren der Philosoph noch abhängiger von seinem Vorgänger erscheint als in den folgenden Schriften und diese in ihrem Fortgang eine zunehmende Entfernung von Descartes erkennen lassen, so scheint nichts natürlicher als die Annahme, daß der Ausgangspunkt und Ursprung der Lehre Spinozas in dem Systeme Descartes' zu suchen ist, daß in seiner Entwicklung es ein erstes, litterarisch nicht beurkundetes Stadium gegeben hat, in welchem er selbst cartesianisch gesinnt war, daß zur Ausbildung seiner eigenen Lehre nichts anderes nöthig war als der einfache, von uns schon erleuchtete, durch die Lage des cartesianischen Systems selbst geforderte Fortschritt.

Diese Ansicht wird heute von vielen Seiten bestritten. Es ist kein günstiges Zeichen für die Gegner, daß sie über den wahren Ursprung des Spinozismus unter einander selbst keineswegs einig sind, vielmehr ihre Meinungen nach den verschiedensten Richtungen auseinander gehen. Zwar den mächtigen Einfluß der Lehre Descartes' auf den Entwicklungsgang Spinozas stellt keiner in Abrede, nur soll dieser Einfluß nicht ausreichen, um den eigenthümlichen Standpunkt unseres Philosophen, den specifischen Charakter seines Systems zu er-

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. IV. S. 137—139. — [2] Vgl. Cap. VI. S. 199 flgd.

klären. Von mehr als einer Seite wird behauptet, daß Spinoza niemals Cartesianer war, sondern seine pantheistische Grundanschauung schon gewonnen hatte, als er die Lehre Descartes' kennen lernte, zu welcher letzteren er sich deshalb im Wesentlichen nur kritisch und polemisch verhalten habe: so urtheilen Schaarschmidt, Sigwart und Avenarius, denen Böhmer beistimmt.[1]

Auf die Frage nun, von wem Spinoza diese pantheistische Grundanschauung, die er zum Studium Descartes' mitbrachte, empfangen habe, werden wir nach verschiedenen Richtungen gewiesen: auf die Averroisten und jüdischen Philosophen des Mittelalters, dann auf die Kabbalisten, aus denen schon Leibniz die deterministische Lehre Spinozas herleiten wollte[2]; vor allem aber ist neuerdings Giordano Bruno als der Philosoph genannt worden, dessen italienische, in London erschienenen Schriften (1584—1585) Spinoza aller Wahrscheinlichkeit nach gekannt und daraus die Grundanschauung von dem göttlichen All (Natura = Deus) sich angeeignet habe. Daß Bruno mit seiner naturalistischen Alleinheitslehre als ein Vorläufer Spinozas erscheint, daß zwischen beiden Philosophen eine unverkennbare Geistesverwandtschaft besteht, ist schon von Jacobi hervorgehoben und seitdem oft wiederholt worden.[3] Es handelt sich jetzt nicht um eine solche Parallele, sondern um die genaue und quellenmäßige Nachweisung, daß Spinoza von Brunos Lehre herkommt und zu Descartes übergeht, indem er die pantheistische Grundanschauung, wie die enthusiastische Grundstimmung des Nolaners festhält und daher den cartesianischen Standpunkt sofort polemisch angreift und in die Alleinheitslehre umbildet.

Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist Sigwart, dessen Spuren Avenarius gefolgt ist. Sigwart hat in einer lehrreichen Untersuchung seine Ansicht sorgfältig und umständlich ausgeführt, er hat sie in seinen beiden mit dem Gegenstande beschäftigten Schriften als eine Hypothese vorgetragen und die Grenze der letztern ausdrücklich nicht überschreiten wollen. Daß Spinoza Schriften Brunos gelesen oder gekannt hat, obwohl er sie nie citirt und den Namen Brunos nie nennt, ist sehr wohl möglich und durch Sigwarts Nach-

---

[1] Böhmer: Spinozana. IV. Philos. Zeitschr. Bd. LVII (1870). S. 260. Sigwart: Uebers. Proleg. III. 1. S. XLI—XLIV. — [2] Leibniz: Theodicee § 372. — [3] Vgl. Band I. dieses Werks. Einl. Cap. VI. S. 97—103.

weisungen wahrscheinlich gemacht worden. Dagegen ist es dem letzteren nicht bloß wahrscheinlich, sondern gewiß, „daß der Begriff der unendlichen, allumfassenden Natur für Spinoza kein erst abgeleiteter Gedanke, sondern eine Grundanschauung ist; daß wir darin eine Ueberlieferung erkennen müssen, von welcher Spinoza ausgeht, nicht einen Gedanken, den er erst durch eigene Arbeit gewinnt". Es ist ihm ferner gewiß, „daß Spinoza am Anfange seiner Entwicklung sich durchaus polemisch zu Cartesius verhält".

Also konnte Spinoza, wie Sigwart die Sache ansieht, die pantheistische Grundanschauung 1) nur im Wege der Ueberlieferung erhalten, 2) niemals aus Descartes' Lehre gewinnen, auch nicht im Wege eines folgerichtigen Ideenganges. Es kann nur die Frage sein, von wem er jenen Grundgedanken empfangen hat, den er weder aus eigenem Nachdenken noch durch die Lehre Descartes' zu erreichen vermochte? Die Antwort auf diese Frage bleibt hypothetisch. Die bisher wahrscheinlichste Hypothese erklärt: jene Ueberlieferung stammt von Bruno.[1] So steht Sigwarts Ansicht, für deren sichere Behauptungen ich die Beweise umsonst gesucht habe. Weder ist mir bewiesen, daß unserem Philosophen die pantheistische Grundanschauung nur durch Ueberlieferung zukommen konnte, noch daß sie für ihn im Wege der cartesianischen Lehre unerreichbar war. Vielmehr bin und bleibe ich überzeugt, daß er diese Anschauung kraft eigenen Nachdenkens aus der cartesianischen Lehre gefunden hat und finden mußte.

Als ein Beweis, daß er nie Cartesianer war, soll der erste Dialog gelten. Avenarius sieht in diesem Schriftstück ein Zeugniß, daß Spinoza damals die Lehre Descartes' noch nicht gekannt habe; Sigwart im Gegentheil erkennt, daß Spinoza hier bereits die Lehre Descartes' bekämpfte. Darin hat er unzweifelhaft Recht. Wenn er aber sagt: „Das Charakteristische ist, daß Spinoza hier, am Anfange seiner Entwicklung, sich durchaus polemisch zu Cartesius verhält", so sehe ich nicht, mit welchem Recht er in dieses Schriftstück den Anfang der Entwicklung Spinozas legt. Descartes war ein großer Philosoph, bevor er eine Zeile zur litterarischen Darstellung seiner Lehre niedergeschrieben.

Eingeräumt, daß jener erste Dialog die früheste Schrift Spinozas war, so ist der Anfang der litterarischen Thätigkeit nicht der

[1] Sigwart: Uebers. Proleg. III. 1. S. XXXVIII—XLIII.

Anfang der Entwicklung überhaupt, und Spinoza hatte Zeit genug, Cartesianer zu sein und seinen eigenen fortgeschrittenen Standpunkt auszubilden, bevor er anfing, den letzteren schriftlich zu fixiren. Wenn dann Sigwart weiter so fortfährt: „Die cartesianische Lehre wird der Begehrlichkeit in den Mund gelegt und damit als der Ausdruck eines niederen, in der sinnlichen Anschauungsweise befangenen Standpunkts dargestellt", so hat er in diesem Punkte thatsächlich Unrecht, denn die Begierde, wie wir oben ausführlich gezeigt haben, bekämpft vielmehr den cartesianischen Standpunkt, sogar mit den Waffen Spinozas, so wenig auch dieser polemische Charakter mit ihrer Rolle übereinstimmt. Es wäre auch eine gar zu verfehlte und stumpfe Polemik, welche dem Spinoza schwerlich in den Sinn kommen konnte, die Lehre Descartes' als „einen niederen, in der sinnlichen Anschauungsweise befangenen Standpunkt" preiszugeben.[1]

Von einer anderen Seite werden wir belehrt, daß Spinoza zwar Cartesianer war, aber aus dem Netze des Systems, worin er sich verstrickt hatte, nur durch die erneute Einwirkung der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, hauptsächlich des Maimonides, Gersonides (Lewi ben Gerson) und Chasdai Creskas, befreit und zu dem eigenen Standpunkt geführt werden konnte. Die Entwicklung, welche er hier erlebt haben soll, nimmt eine curiose Wendung. Unter dem Einfluß Descartes' giebt er das Judenthum auf; dann, wie er im Cartesianismus festsitzt und die Schranken fühlt, welche er aus eigener Kraft nicht durchbrechen kann, besinnt er sich eines Besseren und findet, daß die verschmähten Philosophen seines Volks so übel nicht waren, er streckt die Arme nach ihnen aus und entdeckt an der Hand der weisen Rabbiner des Mittelalters den Weg zu seinem System. So wird Spinoza aus einem Cartesianer und jüdischen Apostaten, welchen die Synagoge verflucht hat, wieder im eigentlichen Sinn „ein jüdischer Philosoph". Der Vertreter dieser Ansicht ist M. Joël in einer Reihe von Abhandlungen[2], welche im Einzelnen viel Lehrreiches enthalten, aber den Entwicklungsgang des Philo-

[1] Vgl. voriges Capitel S. 241—246. — [2] An dieser Stelle, wo es sich nicht um biblische Fragen und den Tractatus theologico-politicus handelt, nenne ich: des Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einfluß, dargestellt von M. Joël, Rabbiner in Breslau (1866). Desselben Schrift: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats u. s. f. (1871).

sophen in der Absicht, ihn für das Judenthum zu retten, als einen Zickzack erscheinen lassen, worin der angehende Talmudist wegen seiner frevelhaften Meinungen von der Synagoge verstoßen wird und dann als Philosoph auf dem Umwege durch Descartes zu den Rabbinern zurückkehrt. Wir haben in Spinozas Lehre kein System aus einem Guß, sondern ein Flickwerk aus Lappen.

Daß Spinoza die jüdischen Gottesgelehrten und Scholastiker, die hochangesehenen mittelalterlichen Rabbiner und Commentatoren der Schrift studirt hatte und wohl in ihnen bewandert war, ist eine aus seiner Jugendgeschichte bekannte Thatsache; Joël hat das anerkennenswerthe Verdienst, die fortwirkenden Eindrücke dieser Studien in den Schriften des Philosophen sachkundig und aufmerksam verfolgt und in einer Reihe einzelner Stellen nachgewiesen zu haben. Wenn man sich Spinozas an der jüdischen Theologie geschulten Bildungsgang vergegenwärtigt und seine Werke liest, so kann man sich nicht genug wundern, wie selten man den Reminiscenzen des jüdisch-orientalischen Stils begegnet und bis zu welchem Grade sich dieser Geist von den ihm anerzogenen Eindrücken in seiner Denk- und Schreibart befreit hatte.

Aber Joël will den Einfluß jüdischer Theologen keineswegs auf die Reminiscenzen, welche aus seiner Jugendzeit „im Kopfe Spinozas hängen geblieben", eingeschränkt wissen, sondern er behauptet, daß in seiner späteren, von Descartes abhängigen Periode jene jüdischen Religionsphilosophen geradezu die Leitsterne wurden, welche ihm den neuen Weg seiner Lehre erleuchteten. Wir reden jetzt nicht von dem theologisch-politischen Tractat, worin es sich um biblische und exegetische Untersuchungen handelt, die naturgemäß mit Spinozas jüdisch-theologischen Studien zusammenhängen. Wenn Joël bemerkt, daß „die Abfassung dieser Schrift geradezu den Besitz einer wenn auch nicht umfänglichen, doch ziemlich ausgewählten jüdischen Bibliothek voraussetzte"[1], so wollen wir nur beiläufig unser Befremden ausdrücken, daß von einer solchen Bibliothek in dem Nachlaß des Philosophen nichts zu finden war, auch nichts in den Briefen Schullers.[2] Wir haben es hier mit dem Ursprunge der Lehre Spinozas zu thun, mit den Quellen des Tractatus brevis, welche Joël in den jüdischen Religionsphilosophen und hauptsächlich in Creskas' Werk „Gotteslicht" (Or Adonai aus dem Jahre 1410) entdeckt haben will.

[1] Joël: Zur Genesis u. s. w. S. 6. — [2] S. oben S. 195—196.

Spinoza, so werden wir belehrt, machte in seiner cartesianischen Periode die Erfahrung, daß in dem Eifer, die Philosophie vor jedem Widerstreit gegen die Religion zu bewahren, Descartes selbst und seine eigenen christlichen Freunde weit befangener waren, als die berühmten Religionslehrer seines Volks. „Ich habe dem Spinoza", sagt Joël, „nicht ins Herz geblickt, aber wie vieles blieb unausgesprochen in demselben! Was mochte in ihm vorgehen, als Männer, wie Oldenburg und Blyenbergh, ihm mit Fragen zusetzten, in Beziehung auf welche er sich sagen mußte, daß Männer aus der Schule des Maimonides nicht eine gleiche Befangenheit zu erkennen gegeben hätten!"[1]

Diese und ähnliche Erfahrungen sollen es also gewesen sein, welche nach Joël den Philosophen vermocht haben, die Rückkehr zu den Rabbinern anzutreten. Man braucht Spinoza nicht ins Herz zu sehen, sondern nur auf die Data jener Briefe zu achten, worin die befangenen Einwürfe der genannten Männer enthalten waren, um sogleich zu erkennen, daß damals seine Lehre schon in ihrer systematischen Form feststand, denn eben diese war es, die man angriff. Solche Erfahrungen können daher unmöglich den Umschwung veranlaßt haben, welcher den Philosophen zu den Rabbinern zurück und durch diese auf den Weg zu seiner neuen Lehre führte. Dies heißt, die Sache, welche man erklären will, in ihrer ganzen Fertigkeit voraussetzen. Damals hatte Spinoza den neuen Weg nicht erst zu suchen, sondern bereits das Ziel desselben erreicht.

Spinoza war auch nicht der Mann, welchen Erfahrungen so gewöhnlicher Art, wie die angeführten, dazu bringen konnten, seinen Weg zu ändern. War er Cartesianer, so muß er in der Lehre des Meisters selbst die Bedingungen und Antriebe gefunden haben, welche ihn nöthigten darüber hinauszugehen. Dieser Ansicht ist im Eingange seiner Abhandlung auch Joël. Descartes hatte in seinen Diarien, einer der frühsten Aufzeichnungen, welche erst seit zwanzig Jahren der Welt bekannt ist[2], die Bemerkung hingeworfen: „Drei Wunder hat der Herr gemacht: die Schöpfung aus Nichts, den freien Willen und den Gottmenschen". Spinoza konnte diese drei Hauptwunder so wenig als irgend ein anderes Wunder anerkennen, denn er verneinte die Realität des Irrationalen;

[1] Joël: Zur Genesis u. s. f. S. 9. — [2] Vgl. Band I dieses Werks. Buch I. Cap. II. S. 173–176.

er begriff die Welt als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, er verwarf die Willensfreiheit, und der Gottmensch im buchstäblichen Sinn (die Modus gewordene Substanz) erschien ihm als die Quadratur des Cirkels. Im allegorischen Sinn, der das Wunder ausschließt, ließ er den Sohn Gottes, die ewige Weisheit oder Liebe Gottes im Menschen nicht bloß gelten, sondern fand diesen Begriff des Gottmenschen erfüllt in der Person Jesu. Das nennt man nicht eine Rückkehr zum Judenthum. Aber gleichviel, es möge die Verneinung jener drei cartesianischen Hauptwunder im Tractatus brevis enthalten sein. Um die Differenz zwischen dieser Schrift und der cartesianischen Lehre kurz zu bezeichnen, hatte Trendelenburg jene Bemerkung aus dem Tagebuche Descartes' zur Orientirung gebraucht. „Cartesius hatte diese drei mirabilia, wenn auch nicht ausdrücklich das dritte, zur stillschweigenden Voraussetzung seiner Philosophie. Aber der Tractat bringt sie hinter sich."[1] Ich halte diese Art der Orientirung nicht für zweckmäßig und den Satz, daß Descartes die Annahme jener Wunder zur stillschweigenden Voraussetzung seiner Lehre gemacht habe, für falsch.

Man muß die Grundlagen der Lehre Descartes' nicht in einer hingeworfenen Bemerkung seines Diariums suchen. Es ist nicht richtig, daß die Bejahung der Willensfreiheit bei ihm „eine stillschweigende Voraussetzung" war, da sie eine so wichtige und ausführlich begründete Stelle in seiner Erkenntnißlehre einnimmt. Aber Joël, indem er sich an das Trendelenburgische Citat hält, geht weiter. „Für Spinoza waren gerade sie (die drei Wunder) die Antriebe zum Hinausgehen über Cartesius und zum Emporbringen zu seiner originalen Weltanschauung."[2] Unmöglich kann ein cartesianisches Wort, von dem Spinoza gar nichts wußte und wissen konnte, der Beweggrund gewesen sein, welcher ihn über die cartesianische Lehre hinausführte. Die Antriebe, die unseren Philosophen nöthigten, das System Descartes' zu durchbrechen, sind in den urkundlichen und grundlegenden Schriften des letzteren zu suchen, welche Spinoza studirt hat, vor allem in der Principienlehre, die Spinoza selbst, als er schon darüber hinaus war, einem Schüler vorgetragen, den er nicht in die eigene Lehre einführen wollte. Er überlieferte

[1] Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 356 flgd. — [2] Joël: Zur Genesis u. s. w. S. 1.

dem noch unreifen Schüler die Philosophie, welche die Vorstufe zu der seinigen bildete und für ihn selbst der Weg zu diesem Ziel gewesen war. So mußte er sie durchdrungen haben, um sie überhaupt lehren zu wollen.

Seine Darstellung der cartesianischen Principien beweist keineswegs, daß Spinoza damals Cartesianer war, im Gegentheil; wohl aber gilt sie mir als ein sprechender Beweis, daß er Cartesianer gewesen sein muß. Man lehrt am ehesten, was man völlig durchdrungen hat, und man hat eine Lehre nie vollkommener durchdrungen, als wenn man sie innerlich ganz erlebt und ausgelebt hat. Warum hat Spinoza jenem Schüler nicht die Lehre Giordano Brunos vorgetragen oder, wenn diese zu gefährlich und hoch war, die des Chasdai Creskas? Als Spinoza die Lehre Descartes' selbst lehrte, verhielt er sich dazu, wie Fichte auf dem Standpunkt seiner Wissenschaftslehre zu Kant, oder Schelling auf dem Standpunkt seiner Identitätslehre zu Fichte. Wenn wir von dem letzteren nur die Schriften hätten, worin er Kant bekämpft: würde man recht thun zu schließen, daß er nie Kantianer war, oder, wenn er es war, daß ihm ich weiß nicht wer die Füße gesetzt haben muß, um den Weg zu sich selbst zu finden? Und ähnliche Schlüsse sind es, welche heutzutage den Ursprung der Lehre Spinozas außerhalb Descartes ausfindig machen wollen.

Es sind also weder die Erfahrungen christlich-dogmatischer Befangenheit noch auch die Verwerfung jener drei cartesianischen Mirabilien gewesen, woraus in der Richtung Spinozas der Umschwung hervorging. Aber die Antriebe dazu lagen (nach Joël) in der cartesianischen Lehre; Spinoza hatte hier seinen Ausgangspunkt, er sah die zu durchbrechenden Schranken, die zu lösende Aufgabe, aber um selbst den Weg zum Ziele zu finden, dazu war er nicht geistesstark und gedankenreich genug, sondern mußte von jüdischen Gottesgelehrten schrittweise gegängelt werden. Maimonides und Lewi ben Gerson griffen ihm von der einen, Chasdai Creskas von der andern Seite unter die Arme. Des Maimonides „Führer der Verirrten“ (More Nebuchim) und Creskas' „Gotteslicht“ dienten ihm zur Leuchte. Zwar waren diese Führer selbst keineswegs unter sich einig. Creskas bekämpfte den Maimonides. Dieser lehrte die Uebereinstimmung zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und der aristotelischen Philosophie, jener verwarf den peripatetischen Rationalismus und behauptete die Un-

erkennbarkeit des göttlichen Wesens; Spinoza verwarf die Grundsätze beider; doch soll dies ihn nicht gehindert haben, im Einzelnen vieles von beiden zu profitiren und namentlich von Creskas die ersten Anregungen zum Ausbau seiner eigenthümlichen Lehre zu empfangen.

Ein sonderbarer Anblick, einen Mann, wie Spinoza, von zwei anderen geführt zu sehen, denen er in der Hauptsache widerstreitet, und welche selbst in der Hauptsache uneinig sind! Indessen er braucht Hülfe gegen die drei cartesianischen Mirabilien. Die Parole heißt: keine Schöpfung aus Nichts, keine Willensfreiheit, kein Gottmensch! Gegen den letzten hilft die verschmähte jüdische Religion, die nur einen Gott, aber keinen Gottmenschen kennt. Gegen die Schöpfung aus Nichts hilft Maimonides, der zwar den zeitlichen Anfang der Welt vertheidigt, aber als Aristoteliker gute Gründe dawider an die Hand giebt, hilft Gersonides, der die Ewigkeit der Materie behauptet, hilft vor allen Creskas durch seine Lehre von der Identität des göttlichen Verstandes und Willens, von der Identität des göttlichen Willens und Wesens, der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, wonach die Welt als eine nothwendige und ewige Schöpfung des göttlichen Willens und Folge des göttlichen Wesens erscheint.

Eben darum empfängt Spinoza zur Verneinung der menschlichen Willensfreiheit von Creskas nicht bloß die willkommenste Hülfe, sondern die völlige Erleuchtung. Es ist die Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Allwissenheit (Vorherwissen und Vorherbestimmung) und der menschlichen Freiheit. Es giebt zur Lösung drei mögliche Standpunkte: entweder man bejaht beide und sucht ihre Vereinbarkeit zu beweisen, oder man erkennt ihre Unvereinbarkeit und sucht die menschliche Freiheit zu retten, indem man die göttliche Allwissenheit auf die Gattungen einschränkt, um dem menschlichen Einzelwillen Raum zu schaffen, oder man verneint die menschliche Freiheit, um die göttliche Allwissenheit und Vorherbestimmung in ihrem ganzen uneingeschränkten Umfange behaupten zu können. Den ersten Standpunkt vertritt Maimonides, den zweiten Lewi ben Gerson, den dritten Creskas.

Ist alles durch Gott bestimmt und deshalb nothwendig, so giebt es keine von ihm unabhängige Ursachen, er wirkt auch durch die mittelbaren oder veranlassenden Ursachen (wie wenn der Wind die See austrocknet); es giebt dann kein bloß *mögliches* Geschehen, das auch anders sein könnte, keine freien Handlungen des Menschen; man nennt unser Thun freiwillig, wenn es ohne Gefühl des Zwanges stattfindet,

unfreiwillig, wenn der Zwang empfunden wird. Unter die Ursachen gehören auch die göttlichen Gebote, unter die Wirkungen die göttlichen Strafen, sie sind die nothwendigen Folgen schlechter Gesinnungen. Auf die Frage: „Warum werde ich für solche Gesinnungen gestraft?" würde Creskas antworten: „Warum wirst du verbrannt, wenn du im Feuer stehst?" „Niemand kann zweifeln", sagt Joël, „daß Spinoza hier die erste Anregung zum Ausbau des charakteristischsten Theiles seines Systems gefunden." Und an einer anderen Stelle: „Man wird schwerlich etwas vermissen, was zur Erkenntniß des Ursprunges von Spinozas Ansicht über den menschlichen Willen dienen kann".[1]

Es ist im Sinne Spinozas zu erwiedern, daß 1) kein Theil seines Systems charakteristischer ist als ein anderer (es giebt keinen „charakteristischsten Theil") so wenig etwa dieser mathematische Satz charakteristischer ist als jener; 2) daß die Theile seines Systems in dem Grundgedanken des letzteren begründet sein müssen und nicht der eine daher, der andere dorther entlehnt und von außen her aufgenommen sein kann; 3) daß endlich der Determinismus des Creskas und der des Spinoza keineswegs dieselbe Sache sind. Die Nichtigkeit unseres freien Willens beruht bei Creskas auf der Bejahung der absoluten göttlichen Causalität, deren Erkennbarkeit verneint wird, denn selbst die Einheit Gottes ist bei ihm kein Object der Erkenntniß, sondern der Offenbarung; dagegen gründet sie Spinoza auf die klare Erkenntniß der göttlichen Causalität, aus welcher Einsicht die Bejahung derselben unmittelbar hervorgeht.

Daher ist unsere Vereinigung mit Gott, das Durchdrungensein von ihm, die Liebe Gottes ein Zustand, welcher bei Creskas unabhängig von der Erkenntniß besteht, während er bei Maimonides sich auf die letztere gründet und bei Spinoza mit ihr zusammenfällt, weil er unmittelbar aus ihr folgt. Ich sehe nicht mehr einen Gedanken Spinozas, sondern eine unmögliche Zwitterbildung vor mir, wenn ich mir seinen «amor Dei intellectualis» so erklären soll, daß der «amor» von Creskas und «intellectualis» von Maimonides herrührt. Wörtlich so will Joël die Entstehung dieser Lehre Spinozas erklären: „Von Chasdai stammt die «Liebe», von Maimonides das Beiwort «intellectual»".[2]

Gottes Dasein ist nach Creskas durch Beweise, dagegen seine Einheit, Unkörperlichkeit, schöpferische Wirksamkeit, Güte und Liebe

[1] Joël: Chasdai Creskas. S. 53 flgd. Zur Genesis der Lehre Spinozas. S. 54. — [2] Derselbe: Spinozas theologisch-politischer Tractat u. s. w. Vorwort. S. X.

nur durch Offenbarung und Prophetie erkennbar. Nach Creskas macht die Liebe, um es mit Joëls Worten zu sagen, „die wahre Seligkeit Gottes", „sie ist eine wesenhafte Eigenschaft Gottes oder richtiger sein Wesen".[1] Spinoza lehrt, wie wir gesehen haben, schon im Tractatus brevis das Gegentheil[2], er verneint die Möglichkeit der Liebe in Gott, daher sein Gottesbegriff wie sein «amor Dei», auch abgesehen von dem intellectuellen Charakter des letzteren, unmöglich nach dem Vorbilde der Lehre des Creskas entstanden sein kann.

Der peripatetische Beweis für das Dasein Gottes lautet in der herkömmlichen Formel: „Wenn es keine erste Ursache gäbe, so würde die Reihe der Ursachen ins Endlose gehen, was unmöglich ist". Warum unmöglich? fragt Creskas. Die Unmöglichkeit der endlosen Causalreihe ist eine unbewiesene und falsche Voraussetzung. Vielmehr soll der Beweis so geführt werden: wenn keine erste Ursache ist, so giebt es nur Wirkungen, deren keine durch sich besteht, dann ist in der Natur nichts, das nothwendig existirte. Dies zu behaupten ist ungereimt, daher gilt das Dasein der ersten Ursache als eines schlechthin nothwendigen Wesens. In Rücksicht auf diesen Beweis hat Spinoza in seinem Briefe an L. Meyer, wo er von dem Begriffe des Unendlichen handelt, den Chasdai citirt. Die Art, wie er ihn anführt, zeigt nicht, daß er seinen Standpunkt näher gekannt hat, noch weniger, daß er zu ihm als seinem Leitstern emporblickte: er bezeichnet ihn als einen der alten Peripatetiker im Gegensatze zu den neueren, während doch Creskas ein Gegner der Peripatetiker war; er nennt ihn «Judaeum quendam, Rab Ghasdai vocatum».[3] So redet man nicht von einem Mann, dem man seine geistige Erleuchtung verdankt. Descartes war für Spinoza kein Quidam.

Als Spinoza in einem der letzten Briefe an Oldenburg seinen Begriff der göttlichen Immanenz rechtfertigt, charakterisirt er die Lehre, daß alle Dinge in Gott leben, weben und sind, als eine solche, die keineswegs neu sei, sondern schon in Paulus, vielleicht auch in allen Philosophen des Alterthums, ja sogar („ich wage es zu sagen") in allen Hebräern der alten Zeit ihre Vertreter gefunden habe; er fügt bei den letzteren hinzu: „So viel sich aus gewissen, freilich vielfach gefälschten Ueberlieferungen vermuthen läßt".[4] Die Stelle deutet offenbar

[1] Derselbe: Chasdai Creskas. S. 32—36. — [2] S. vor. Cap. S. 239. — [3] Ep. XXIX. — [4] Ep. XXI. Vgl. oben Cap. V. S. 152—155.

auf mündliche Ueberlieferungen und beweist, daß die Quelle, woraus er seine eigenthümliche Immanenzlehre geschöpft hat, so wenig bei den Hebräern zu suchen ist als bei Paulus und den griechischen Philosophen. Auch ist sich Spinoza in dieser Uebereinstimmung seiner Differenz sehr wohl bewußt, denn er sagt ausdrücklich: „Ich behaupte die Immanenz Gottes mit jenen, wenn auch auf andere Art (licet alio modo)".

In einem Scholion seines Hauptwerks äußert der Philosoph, daß ihm bei dem Lehrbegriff, welchen er an dieser Stelle erläutert, eine gewisse Uebereinstimmung mit den Behauptungen einiger Hebräer vorschwebe. Er lehrt die Identität des Denkens und der Ausdehnung in Gott, daher die Identität von Seele und Körper in den einzelnen Dingen: „Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist eines mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge". „Dies scheinen Einige unter den Hebräern wie durch Nebel gesehen zu haben, die nämlich behaupten, daß Gott, der göttliche Verstand und die von ihm erkannten Dinge eines und dasselbe seien."[1] Die Stelle zielt auf gewisse jüdische Peripatetiker, insbesondere Maimonides. Es war, glaube ich, nicht die Art Spinozas, die Quellen seiner Gedanken in der Nebelregion zu suchen.

Nehmen wir dazu, was der Philosoph über die Kabbalisten äußert und wir schon an einem früheren Orte angeführt haben: „Ich habe einige dieser Schwätzer gelesen und kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nie genug verwundern können"[2], so ist es einem solchen Ausspruch gegenüber eine baare Unmöglichkeit, in den kabbalistischen Schriften die Quelle der pantheistischen Lehre Spinozas zu suchen. Um kein Dualist zu sein oder zu bleiben, braucht man noch lange kein Kabbalist zu werden.

Der Versuch, den Spinoza zu einem specifisch jüdischen Philosophen zu machen, ist nicht erst von heute, er ist zu verschiedenen Zeiten angestellt worden und, wie ich glaube, nicht ohne Tendenz entstanden. Schon am Ende des 17. Jahrhunderts erschien Joh. G. Wachter mit seiner Schrift: „Der Spinozismus im Jüdenthumb" (1699); auch Leibniz in seiner Theodicee wollte, wie wir wissen, in der kabbalistischen Litteratur die Wurzel des spinozistischen Determinismus nachweisen. In einer Zeit, wo Spinoza der Horror der Welt war, wollte man ihn von der großen Heerstraße der

[1] Eth. II. Prop. VII. Schol. — [2] Tract. theologico-politicus. Cap. IX. S. oben Cap. IV. S. 125 flgd. Zu vgl. Cap. III. S. 111 flgd.



Philosophie abseits bringen und ließ ihn auf der Wildbahn und den Irrwegen der Kabbala schweifen.

Der verschrieene Atheist sollte nicht der Nachfolger Descartes' sein. Reimmann in seinem „Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie" u. s. w. (1717) sprach diese Absicht geradezu aus. Es sei herkömmlich, Spinozas Lehre aus der cartesianischen herzuleiten, als ob die letztere jene gottlosen Irrthümer verschuldet; diese Ansicht sei falsch, „vielmehr müsse man die Rechnung machen, daß den Spinoza die kabbalistische Theologie der Juden in jenen Irrgarten geleitet habe". Kaum war der theologisch-politische Tractat erschienen, so fingen bekanntlich die Cartesianer sogleich an, ihre Hände in Unschuld zu waschen. Diese Tendenz hat fortgewirkt. Als man von Spinoza redete „wie von einem todten Hunde", suchten christliche Schriftsteller seine Lehre aus der Welt zu bringen und als ein Gewächs des Judenthums zu isoliren. Aber die Zeiten haben sich geändert.

Aus dem Horror der Welt ist Spinoza seit Lessing und Jacobi ein Object der Bewunderung und Verehrung geworden. Seitdem haben jüdische Schriftsteller es bedauerlich gefunden, daß einst ihre Glaubensgenossen diesen gefeierten Mann verflucht und ausgestoßen haben; jetzt wünschten sie ihn wieder zu einem der ihrigen zu machen, damit er seine Ruhmeskränze als „jüdischer Philosoph" trage. Ich sage nicht, daß eine solche Tendenz jede folgende, auf die jüdischen Quellen der Lehre Spinozas gerichtete Untersuchung beherrscht hat. Auch nichtjüdische Gelehrte haben in dieser Richtung geforscht. Und es kann der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung nur willkommen sein, wenn die fortwirkenden Spuren der Jugendbildung Spinozas in seiner Lehre so weit und so genau wie möglich verfolgt werden. Nur soll man aus Spuren dieser Art, die sich in den Schriften des Philosophen noch hie und da bemerkbar ausprägen, nicht die Quellen seiner Lehre machen und die letztere so ansehen, als ob sie ein zusammengestückeltes, aus Entlehnungen entstandenes Flickwerk wäre, dessen Bestandtheile Spinoza zuerst weggeworfen und dann wieder zusammengelesen habe.

Zu diesen hier erörterten, einander widerstreitenden Ansichten über die Entstehung der Lehre Spinozas, als deren Hauptvertreter Sigwart und Joël gelten dürfen, fügen wir eine dritte, die zwar von den Untersuchungen des ersteren abhängt und deren Resultate

voraussetzt, aber zugleich weiter gehen und den Entwicklungsgang Spinozas dergestalt construiren will, daß darin „drei Phasen“ als „vollkommen verschiedene charakteristische Formen“ unterschieden werden, deren jede ihren eigenthümlichen Ausgangspunkt hat, und deren keine im eigentlichen Sinn cartesianisch sein soll. Ich meine jenen Versuch, den R. Avenarius in seiner Schrift „Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniß der zweiten zur dritten Phase“ gemacht hat. Nach ihm ist Spinoza nie Cartesianer gewesen, sondern er war „kabbalistisch-theosophisch angeregt“, als er die Schriften Giordano Brunos kennen lernte und dessen Pantheismus annahm: die Lehre von der Alleinheit der Natur. Darin bestand seine erste Phase: „Naturalistische Alleinheit“. Er war Pantheist, als er Descartes' Werke zu studiren begann und von der Methode der cartesianischen Lehre, insbesondere ihrer ontologischen Gotteserkenntniß gefesselt wurde. Jetzt bildete er seinen ersten Standpunkt um und gelangte zur „zweiten Phase“ seiner Entwicklung, die uns als „theistische Alleinheit“ bezeichnet wird; zuletzt kam die dritte Phase“, worin die Gleichung zwischen Gott und Welt, dieses eigentliche Thema der Lehre Spinozas auf den Begriff der Substanz gegründet wurde: „Substantialistische Alleinheit“. Diese drei Entwicklungsformen sind litterarisch beurkundet. Für die kabbalistisch-theosophische Anregung giebt es kein Zeugniß, denn daß er nach seinem eigenen Ausspruch „einige kabbalistische Schwätzer gelesen hat und über ihren Unsinn sich nicht genug verwundern konnte“, darf schwerlich als ein Zeugniß der Anregung gelten. Die Urkunde der ersten Phase seien die beiden Dialoge, die der zweiten der Tractatus brevis, die der dritten in ihrer vollendeten Form die Ethik.[1]

Dabei wird vorausgesetzt 1. daß die Dialoge „von dem Tractat gänzlich losgelöst“ und als Ausdruck „einer völlig selbständigen Phase“ betrachtet werden dürfen, 2. „daß Spinoza in den Dialogen von Descartes durchaus nicht abhängig erscheint“. Also müssen diese Gespräche auch in einer Zeit verfaßt sein, wo Spinoza die Werke Descartes' überhaupt noch nicht kannte. Avenarius sollte diese dritte Voraussetzung nicht zweifelhaft lassen, sondern mit gleicher Sicherheit als die beiden anderen behaupten.[2] Denn es ist undenkbar, daß es

[1] Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen u. s. w. S. 1–11. — [2] Ebendas. Vorw. S. VI—VII. § 6. S. 18flgd.

in der Entwicklung Spinozas einen Zeitpunkt gegeben habe, worin er die Lehre Descartes' kannte, aber nicht im mindesten von derselben abhängig war.

Jene Annahme nun, auf die Avenarius seine Construction der „drei Phasen" gründet, sind sämmtlich hinfällig. Ich will davon nicht reden, daß es einen fast komischen Eindruck macht, eine ganze Entwicklungsperiode Spinozas so armselig documentirt zu sehen, wie durch jene kleinen und unfertigen Dialoge. Aber mit welchem Recht will man diese aus dem Zusammenhange herausreißen, worin wir sie finden, und gänzlich von dem Werke loslösen, in das sie absichtlich an einer motivirten Stelle eingefügt sind? Es sei denn, daß man ihre Einschiebung durch eine fremde und völlig unkundige Hand bewiese, oder daß man aus inneren Gründen zeigte, wie grundverschieden von dem Tractat diese Gespräche ihrer ganzen Richtung nach sind. Dies würde der Fall sein, wenn Spinoza hier von der cartesianischen Lehre wirklich ganz unberührt und unabhängig wäre. Nun haben wir bereits ausführlich dargethan, daß vielmehr das Gegentheil stattfindet. Schon in dem ersten Dialog wird die Lehre Descartes' bekämpft, also gekannt; sie wird bekämpft gerade in dem Hauptpunkte, welcher die Differenz zwischen Spinoza und Descartes ausmacht: in dem ihr eigenthümlichen Dualismus zwischen Gott und Welt, in ihrer Entgegensetzung der unendlichen Substanz und der endlichen Substanzen, welche in denkende und ausgedehnte zerfallen.[1] Spinoza ist in der Hauptsache in seinen Gesprächen eben so abhängig und eben so unabhängig von Descartes als in seinem Tractat. Darum halte ich die Construction einer ersten vorcartesianischen, in den Dialogen beurkundeten Phase für eine Fiction.

Und worin soll der Inhalt jener drei Phasen, wie Avenarius dieselben ausführt, bestehen? Bezeichnen wir ohne mißverständliche Ausdrücke die Sache so kurz und einfach wie möglich: das Thema der ersten Phase heißt: „Natur = Gott", das der zweiten: „Gott = Natur", das der dritten: „Substanz = Gott oder Natur". Die Gleichung zwischen Gott und Welt bildet das Grundthema der ganzen Entwicklung. Den ersten Ausgangspunkt macht der Begriff der Natur, den zweiten der Begriff Gottes, den dritten der Begriff der Substanz: Avenarius nennt diese Ausgangspunkte die drei „Subjectsgrundbegriffe".

[1] Vgl. vor. Cap. S. 242–247, besonders S. 244.

Die Natur ist unendlich, Gott absolut vollkommen, die Substanz Ursache ihrer selbst: Avenarius nennt diese Bestimmungen die drei „Prädicatsgrundbegriffe“. Es zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß diese „Prädicatsgrundbegriffe“ einander gleich sind (Unendlichkeit = Vollkommenheit = Sein durch sich selbst); es wird gefolgert, daß auch die „Subjectsgrundbegriffe“ einander gleich gesetzt werden müssen (Natur = Gott = Substanz), was ein bedenklicher positiver Schluß in der zweiten Figur sein würde, wenn nicht die Prämissen identische Urtheile wären und deshalb die reine Umkehrung erlaubten. Dadurch wird der Entwicklungsgang Spinozas außerordentlich vereinfacht. Das Thema der ersten Phase hieß: „Natur = Gott“; wir kehren das Urtheil um und haben das Thema der zweiten Phase: „Gott = Natur“; wir setzen „Gott oder Natur“ gleich der Substanz und gewinnen das Thema der dritten.

Ich kann mich nicht überreden, daß die conversio simplex eines Urtheils in dem Entwicklungsgange eines Philosophen Epoche macht; daher erscheinen mir jene drei Phasen keineswegs als „drei völlig verschiedene charakteristische Entwicklungsformen des pantheistischen Grundgedankens Spinozas“, „als drei verschiedene Darstellungen seiner philosophischen Weltanschauung“, „als drei wesentlich verschiedene Lösungen seines Grundproblems“, — um so weniger als nach Avenarius selbst jene charakteristischen Unterschiede nur „relativ“ sind. „Denn jede Phase ist zugleich theistisch“, d. h. mit andern Worten: die Bestimmtheit der zweiten Phase charakterisirt auch die beiden andern. Bei dieser bequemen Art des Ueberganges aus einer Phase in die andere vermag ich in diesem Entwicklungsgange Spinozas auch keinen „gewaltigen Proceß“ zu erkennen, der sich nur langsam habe vollziehen können.[1]

Ich betrachte den Entwicklungsgang unseres Philosophen so, daß seine Grundanschauungen sich nicht verändern, sondern in der Hauptsache schon im Tractatus brevis (die Dialoge eingeschlossen) feststehen, und die großen Schwierigkeiten, welche den Fortschritt verlangsamt haben, in der Ausgestaltung und Vollendung der geometrischen Kunstform des Systems enthalten waren.[2] In dieser methodischen Ausbildung seiner Lehre war Descartes wenn nicht sein Vorbild, doch sein Wegweiser, und zwar er allein. In seiner pantheistischen Grund-

[1] Avenarius: § 1—2. S. 5. § 3. S. 9—11. — [2] S. oben Cap. VII. S. 212—214.

anschauung erscheint Spinoza als der Gegner Descartes'. Nun ist die Frage, ob er zu diesem ihm eigenen Grundgedanken auf dem Wege der cartesianischen Lehre gelangt ist oder ihn schon hatte, bevor er die letztere kennen lernte?

2. Die Lösung der Frage.

Wenn Spinoza seine pantheistische Grundanschauung nicht aus eigenem Bedürfniß und aus eigenem, an der cartesianischen Lehre geschulten Nachdenken gewonnen, sondern wo anders her entlehnt und sich angeeignet hat, so befremdet uns zunächst der Umstand, daß dieser Thatsache, die dann in seinem Leben entscheidender und wichtiger sein müßte als das Studium Descartes', nirgends in seinen Werken noch in den nächsten und werthvollsten biographischen Zeugnissen gedacht wird. Es ist überall nur von Descartes und dem Einfluß seiner Philosophie die Rede. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke berichten, daß Spinoza nach vieljährigen theologischen Studien, von der Neigung zur Philosophie ergriffen und von glühendem Wissensdurste beseelt, in den Werken des erhabenen Descartes den mächtigsten Beistand gefunden habe, um ein selbständiger Denker zu werden. Colerus bekräftigt dieses Zeugniß. Spinoza sei lange mit sich zu Rathe gegangen, wen er zu seinem Führer auf dem Wege der freien Erforschung der Dinge wählen solle, da seien ihm endlich die Schriften Descartes' in die Hände gefallen, welche er mit der größten Begierde gelesen, entzückt von dem Grundsatz und der Methode des klaren und deutlichen Denkens. Er selbst habe später oft genug erklärt: was er an philosophischer Erkenntniß besitze, verdanke er dem Studium dieser Werke.[1]

Der Leser wolle sich erinnern, daß Spinozas Freund L. Meyer die Darstellung der cartesianischen Principienlehre herausgab und in der Vorrede nichts gesagt hat, was unser Philosoph nicht gebilligt. Nun wird hier die mathematische Methode als der beste und einzige Weg geschildert, um die Wahrheit zu erforschen und zu lehren: „in der Anwendung dieser Methode auf die Philosophie haben sich viele vergeblich bemüht, bis endlich René Descartes, jenes hellste, alle überstrahlende Gestirn unseres Jahrhunderts, erschien, der erst in der Mathematik selbst eine neue Methode erfand, dann die unerschütter-

[1] Vgl. oben Cap. IV. S. 119—121.

lichen Grundlagen der Philosophie feststellte. Und daß auf diesem Fundament sich die meisten Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Sicherheit aufbauen lassen, hat er selbst thatsächlich bewiesen, und jedem, der seine nie genug zu preisenden Schriften mit Eifer studirt hat, leuchtet es ein klarer als die Sonne am Mittag."[1]

Es ist kein Zweifel, daß diese Worte der Würdigung Descartes' unserem Philosophen aus der Seele gesprochen waren. Die Leuchte seines Weges, die einzige, welcher er gefolgt ist, war Descartes' Methode und Principien, welche in der von ihm geprüften und gebilligten Vorrede jenes ersten Werks, womit er als philosophischer Schriftsteller öffentlich auftrat, „unerschütterlich" genannt wurden. Ein System, wie das cartesianische, kann man nur ausleben, wenn man in ihm gelebt hat und ganz von demselben erfüllt war; ich weiß nicht, wie man über ein solches System anders hinauskommen will, als indem man es durchdringt, wozu die erste Bedingung darin besteht, daß man von ihm durchdrungen wird. So verhielt sich Spinoza zu Descartes, so Fichte zu Kant, so Schelling zu Fichte.

Es hat einen Zeitpunkt gegeben, in welchem Spinoza ein Cartesianer war im Sinne des lernbegierigsten Schülers. Wir müssen hinzufügen: es giebt einen Gesichtspunkt, unter dem Spinoza stets Cartesianer geblieben ist und nie aufhören darf, uns als solcher zu gelten. Der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, ausgesprochen in dieser genauen Form, mit fundamentaler Gewißheit, als Object der klarsten und deutlichsten Erkenntniß, bildet den Angelpunkt der cartesianischen Lehre. Niemand hat vor Descartes die völlige, wechselseitige Ausschließung jener beiden Attribute auf gleiche Weise erklärt und begründet. Wer diesen Gegensatz in dieser Form bejaht, ist und bleibt in einem der wesentlichsten Züge seiner Weltanschauung Cartesianer; wer diesen Gegensatz in dieser Form verneint, ist keiner.

Dies ist der Grund, warum nach unserer Auffassung Spinoza (wohl gemerkt in diesem Sinn) stets Cartesianer geblieben ist, und Leibniz nie einer war, denn er hat jenen Gegensatz, wie er ihm in der Lehre Descartes' vor Augen stand, nie gelten lassen. Dies ist auch der Grund, warum wir in den Schriften Brunos den Ausgangspunkt der Lehre Spinozas unmöglich erblicken können, denn der Nolaner weiß noch nichts von einer solchen Entgegensetzung

[1] Praef. Op. (Paulus.) Vol. II. pg. V.

des Denkens und der Ausdehnung, der Intelligenz und Materie, wonach es keinerlei Uebergang aus der einen Form in die andere giebt und geben darf. Er lehrt eine solche Einheit beider, welche den Gegensatz im cartesianischen Sinn ausschließt, weil sie ihn noch nicht kennt und von einer solchen Anschauung noch unberührt und unergriffen ist. Seine Alleinheitslehre schwankt zwischen der hylozoistischen und platonischen Form, zwischen dem Grundbegriff der denkenden Materie und der sich künstlerisch verkörpernden Intelligenz.

Spinozas Monismus ist dieser Anschauung völlig entgegengesetzt. Er lehrt eine solche Einheit des Denkens und der Ausdehnung, die den cartesianischen Dualismus in sich trägt und festhält. Wie soll man sich vorstellen können, daß dieser Philosoph von Bruno ausgeht, von ihm den pantheistischen Grundgedanken empfängt und, von demselben erfüllt, zu Descartes kommt, diesen bekämpft, aber den dualistischen Grundgedanken von ihm aufnimmt und nun zwei Lehren mit einander verquickt, welche absolut nicht zu einander passen: Brunos Pantheismus und Descartes' Dualismus? Er soll Brunos Pantheismus ergreifen und festhalten, aber die Hauptsache, ohne welche jene Anschauung in nichts zerfällt, aufgeben, nämlich die immanente Zweckthätigkeit der Natur, gleichviel wie dieselbe gedacht wird: ob hylozoistisch oder künstlerisch? Er soll Descartes nur bekämpft, aber die Hauptsache von ihm entlehnt haben, nämlich jenen klar und deutlich erkannten Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, wonach aus der Intelligenz nie Körper und aus der Materie nie Vorstellungen hervorgehen können, keine von beiden in die andere übergeht und auf diese Weise zweckthätig wirkt, sei es bewußt oder unbewußt? Es ist demnach unmöglich, die Entstehung der Lehre Spinozas aus der Abhängigkeit von Bruno und der Polemik gegen Descartes zu erklären, weil auf diesem Wege diese Lehre nicht entsteht. Wäre Spinoza von Brunos Weltanschauung dergestalt erfaßt worden, daß sie ihn beherrschte, so hätte er nie die cartesianische Lehre von den Attributen, nämlich den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung annehmen und den Weg der mathematischen Methode zu seiner Richtschnur wählen können.

Zu jenen biographischen Zeugnissen glaubwürdigster und untrüglicher Art, die uns versichern, daß die Werke Descartes' den Spinoza gefesselt und sein Denken erleuchtet haben, kommen die inneren Gründe, aus denen klar und deutlich erhellt, wie aus der cartesianischen Lehre der Spinozismus hervorgeht. Nichts war nöthig, als die Bejahung

der Aufgaben, welche Descartes der Philosophie gestellt hatte, als die Bejahung der Methode zur Lösung dieser Aufgaben, als die Einsicht in die Widersprüche, worin die Lösung selbst in der Lehre des Meisters sich verstrickt hatte. Diese Widersprüche lagen nicht versteckt, sondern offen, und auch der Weg zur Lösung war von Descartes so deutlich gewiesen, daß man ihn nur rücksichtslos zu betreten brauchte.

Gefordert war die durchgängig rationale Erkenntniß der Dinge. So lange Geister und Körper als entgegengesetzte (denkende und ausgedehnte) Substanzen galten, mußte ihre Vereinigung im Menschen als unerkennbar, darum als übernatürlich angesehen und mit den Occasionalisten für ein göttliches Wunder erklärt werden. Den cartesianischen Rationalismus bejahen, hieß dieses Wunder verneinen. Und den Zusammenhang zwischen Seele und Körper begreifen oder als eine natürliche Wirkung betrachten, hieß so viel als die Bedingung aufheben, welche die Erkennbarkeit jener Vereinigung unmöglich macht. Daher muß verneint werden, daß Geister und Körper entgegengesetzte Substanzen sind. Aber der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung besteht in voller Geltung. Geister und Körper sind daher entgegengesetzt, aber nicht als Substanzen, sondern als Modi entgegengesetzter Attribute: Geister und Körper, die menschliche Natur, die natürlichen und endlichen Dinge überhaupt sind keine Substanzen, sondern Modi. Es folgt demnach die Nichtsubstantialität aller endlichen Wesen oder, was dasselbe heißt, die Unendlichkeit und Einzigkeit der Substanz, welche alles in sich begreift, nichts außer sich hat, daher die immanente Ursache aller Dinge ist, also Ursache ihrer selbst: das Alleine oder Gott. Hier ist der Pantheismus Spinozas in seinem wahren Licht. Wir sehen, wie er entsteht und was aus ihm folgt.

Der einzige Weg zum menschlichen Heil, welchen Spinoza aus religiösem und sittlichem Bedürfniß sucht, geht durch die Selbsterkenntniß der menschlichen Natur, fordert daher die Einsicht in das Verhältniß von Seele und Körper, worin die menschliche Natur besteht, und diese Einsicht erscheint nur möglich, wenn die Substantialität aller endlichen Dinge verneint oder die Unendlichkeit der Substanz und damit die alleinige Substantialität Gottes bejaht wird. Ist aber der menschliche Geist kein substantielles, kein selbständiges, für sich bestehendes Wesen, so kann selbstverständlich auch keine Rede mehr sein von der Unabhängigkeit des menschlichen Willens. Hier ist die Verneinung

der menschlichen Willensfreiheit. So hat Spinoza seinen Determinismus begründet, er hat die menschliche Freiheit verneint, weil er die Substantialität des menschlichen Geistes (Willens) verneinen mußte.[1] Die Sätze von der Erkennbarkeit der Dinge, von der göttlichen Alleinheit, von der menschlichen Selbst- und Gotteserkenntniß hängen in Spinozas Grundgedanken so dicht und genau zusammen, daß er die Lehre „von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit“ zum Thema seiner ersten Abhandlung machte. Es waren die Grundzüge seines Systems.

Und alle die Punkte, welche die Richtung Spinozas bestimmen mußten, waren in der Lehre Descartes' schon hell erleuchtet, ich meine hauptsächlich diese drei: die alleinige Substantialität Gottes, die Identität der Vernunft (Wahrheit) und des göttlichen Willens, selbst die Identität Gottes und der Natur. Sollen wir ausdrücklich an jene merkwürdigen und bedeutsamen Sätze Descartes' erinnern, die man sich geradezu in Vergessenheit bringen muß, um die Entstehung der spinozistischen Alleinheitslehre auf cartesianischem Grund und Boden für unmöglich zu halten?

„Unter Substanz“, so lehrt Descartes in seinen Prinzipien, „ist ein solches Wesen zu verstehen, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf; diese Unabhängigkeit kann nur von einem einzigen Wesen gelten, nämlich von Gott.“ „Es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, welche von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte.“ Was fehlt noch zu dem Satz, welcher die Lehre Spinozas trägt: „Es giebt in Wahrheit nur eine Substanz, die alles in sich begreift; diese eine Substanz ist Gott“? Es wird in der cartesianischen Principienlehre weiter erklärt: „Die erste Eigenschaft Gottes besteht darin, daß er absolut wahrhaft ist und Geber alles Lichts. Es ist unvernünftig zu meinen, daß er uns täuschen oder im eigentlichen Sinn die Ursache unserer Irrthümer sein könne. Täuschen können mag bei uns Menschen etwa als ein Zeichen von Geist gelten; täuschen wollen ist stets eine unzweifelhafte Folge der Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten.“

Hier lehrt Descartes einen Gott, dessen Wille uns so weit vollkommen einleuchtet, daß wir gewiß sind: er könne nie unsere Täuschung wollen, er könne nur Wahrheit und Erkenntniß bewirken, er handle nicht nach

---

[1] S. oben Cap. VII. S. 209—212. Vgl. S. 226.

grund- und gesetzloser Willkür, sondern nach gesetzmäßiger, erkennbarer Nothwendigkeit. Hier ist der göttliche Wille eins mit dem Lichte der göttlichen Erkenntniß, welche letztere gleich ist dem klaren, untrüglichen, natürlichen Lichte der Vernunft. Wir lassen Descartes selbst reden. „Es ist gewiß", heißt es in seiner ersten grundlegenden Schrift, „daß in allem, was uns die Natur lehrt, Wahrheit enthalten sein muß. Denn unter Natur im Allgemeinen verstehe ich nichts anderes als entweder Gott selbst oder das von Gott geordnete Weltall." Was fehlt noch zu dem Satz: «Deus sive natura», welcher den Grundzug der Lehre Spinozas ausmacht und, wie wir sehen, keineswegs von Giordano Bruno entlehnt zu werden brauchte, sondern in dem folgerichtigen Ideengange und der ausgesprochenen Richtung der cartesianischen Philosophie lag?[1]

Die angeführten Stellen sind nicht zufällige Aussprüche des Philosophen, sondern durch den Charakter seiner Lehre bedingt und unwillkürliche Bezeichnungen ihrer Richtung und Tragweite, wie ich in der Beurtheilung des cartesianischen Systems eingehend nachgewiesen habe. Auch will ich nicht behaupten, daß es gerade diese Sätze gewesen sind, die den Spinoza geleitet; sie erleuchten uns innerhalb der cartesianischen Lehre den Weg, welchen er ging. Er war nicht der Mann, der sich an einzelne Worte und Aussprüche eines anderen hängen mußte, um fortzukommen; ein solches Sichgängelnlassen wäre die verfehlteste Art gewesen, um auf dem Wege Descartes' fortzuschreiten und nach dessen Vorbilde zu philosophiren. Auf diesem Wege finden wir ihn als einen Selbstdenker. Hier mußte er dazu gelangen, die alleinige Substantialität Gottes zu bejahen und darum mit der Substantialität der endlichen Dinge auch die des menschlichen Willens, d. h. dessen Freiheit zu verneinen. Er hat den Begriff der göttlichen Alleinheit nicht von Bruno, die Verneinung der menschlichen Freiheit nicht von Creskas entlehnt und zu empfangen nöthig gehabt. Wäre er in dem letzten Punkt dem gläubigen Rabbiner gefolgt, so wäre er nie ein Rationalist und Pantheist geworden. Hätte er den Pantheismus Brunos angenommen, so hätte er nie in Rücksicht auf das Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung ein Dualist werden und bleiben können.

[1] Ren. Descartes Princip. phil. I. § 51. § 29. Med. VI. Vgl. Bd. I. dieses Werks. Buch II. Cap. XII. S. 425—430.

Die Frage, ob er je Cartesianer war, muß demnach in einem engen und in einem erweiterten Sinne verstanden werden, damit die Antwort richtig ausfalle. Sonst bleibt die Frage selbst unbestimmt und schwankend. Daß er ein Cartesianer im engen Sinne des Wortes war, ist litterarisch nicht zu beweisen, aber es ist die natürlichste Annahme, daß es ein Entwicklungsstadium gegeben hat, wo sein Ausgangspunkt auch sein Standpunkt war. Wird dagegen die cartesianische Denkart in dem erweiterten Sinn genommen, dessen Bedeutung und Tragweite wir schon erörtert haben, so heißt unsere Antwort: Spinoza war nicht bloß Cartesianer, sondern er hat (in diesem Sinn) nie aufgehört einer zu sein.

Zehntes Capitel.

Die Schrift über die Verbesserung des Verstandes.

I. Der ethische Ausgangspunkt. Das Gut und die Güter.

Wenn wir in dem Ideengange Spinozas an der Hand seiner Schriften die zunehmende Entfernung von dem cartesianischen System ins Auge fassen, so erscheint zwischen diesem und dem Tractatus brevis der Abstand (vergleichungsweise) am kleinsten und die noch gebundene Abhängigkeit von der vorgeschriebenen Lehre in gewissen Punkten am größten. Wir erinnern an die Art, wie hier die psychischen Einflüsse auf die Bewegungen des Körpers gefaßt und die Leidenschaften dargestellt werden. Die menschliche Glückseligkeit ist das zu erreichende Ziel, die wahre Selbst- und Gotteserkenntniß der einzige Weg, der uns sicher zum Ziele führt. Es muß gezeigt werden, wie dieser Weg zu finden und die höchste Aufgabe des menschlichen Lebens zu lösen ist. Die Frage ist methodologisch. Spinoza machte in seinem unvollendet gebliebenen «Tractatus de intellectus emendatione» den Versuch, sie zu beantworten.

Wir erkennen sowohl in der Fragestellung als in der Form der Ausführung das Vorbild Descartes'. Die Schrift beginnt wie ein Selbstgespräch und erinnert darin unwillkürlich an die Art der Meditationen. Wie Descartes in seiner ersten Meditation uns in den Monolog seiner Selbstprüfung einführt und die endlich errungene Einsicht in die mannichfaltige und vieljährige Selbsttäuschung gleichsam

miterleben läßt, so beginnt Spinoza mit ähnlichen Selbstbekenntnissen den Versuch seiner Methodenlehre. Beide Philosophen wollen den Weg der wahren Erkenntniß finden, beide sind von der einzigen Frage bewegt, welche ihr Grundproblem ausmacht: „Ich sehe ein, daß ich irre; was soll ich thun, um nicht zu irren?"

Indessen nimmt diese Frage bei Spinoza sogleich eine näher bestimmte, für den Charakter seiner ganzen Philosophie entscheidende Wendung, welche unmittelbar an das Thema des Tractatus brevis anknüpft. Descartes bekennt: „Ich habe vieles für wahr gehalten, von dem ich jetzt erkenne, daß es falsch ist; ich habe keinen Grund, irgend etwas für sicherer zu halten, ich muß mit der Möglichkeit rechnen, daß alle meine bisherigen Meinungen falsch sind. Was also ist wahr? Was ist gewiß?"

Spinoza sagt: „Ich habe vieles für gut gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es eitel und werthlos ist; ich habe keinen Grund, von den sogenannten Gütern des Lebens eines für besser zu halten; möglicherweise sind sie sämmtlich bloß Scheingüter, möglicherweise ist alles eitel und werthlos, was die Menschen zu begehren und zu wünschen gewöhnt sind. Was also ist gut? Was ist das wahrhaft Gute, das echte und unvergängliche?" Schon hier sehen wir, wie die Grundfrage Spinozas gleich in ihrer ersten und ursprünglichen Fassung die ethische Richtung einschlägt.

Jedes Gut, das ich besitze, erzeugt in mir eine glückliche Empfindung, ist die Ursache meiner Befriedigung und Freude. Wenn es nun ein vollkommen echtes und unverlierbares Gut giebt, wenn es möglich ist, ein solches Gut zu erwerben und zu besitzen, so ist die Befriedigung, welche ich davontrage, eben so dauernd und unzerstörbar, so ist meine Freude ewig. Es ist aber klar, daß dieses Gut nicht auf demselben Wege gefunden werden kann, auf dem die gewöhnlichen und vergänglichen Güter des Lebens gesucht und erreicht werden: es ist daher nicht möglich, jenes Gut und diese zugleich zu erstreben. Die Wege sind verschieden. Eines von beiden muß man entbehren: entweder das ewige Gut oder die vergänglichen, entweder das Gut oder die Güter. Welchen der beiden Wege man auch ergreift, so muß man dem andern entsagen; man muß sich zu dieser Entsagung entschließen, nachdem man sich dieselbe in ihrer ganzen Bedeutung klar gemacht hat Es handelt sich also im Sinne Spinozas nicht bloß um die Lösung einer Erkenntnißaufgabe, sondern um die Wahl einer Lebensrichtung.

Der Entschluß ist zu fassen mit aller Ruhe und Klarheit. Er ist nicht leicht, und die Abwägung des ewigen Guts gegen die vergänglichen ist so einfach und sicher nicht, als es wohl scheinen möchte. Wir haben keine Wage für beide zugleich. Wenn man des ewigen Gutes sicher wäre, wenn es vor uns läge, so daß man es gleichsam mit Händen greifen könnte, dann wäre die Wahl nicht schwer zu treffen. Wer würde die dauernde Freude nicht der vergänglichen vorziehen? Aber zunächst ist jenes ewige Gut eine bloße Annahme, eine sehr problematische. Es heißt: wenn ein solches Gut existirt, wenn es sich erwerben und besitzen läßt! Ob dieses Gut in Wahrheit existirt und für uns existirt, ist ungewiß. Es liegt zunächst im Dunkel. Dagegen die Güter des Lebens liegen vor uns in deutlicher, lockender Nähe; sind sie auch vergänglich, so sind sie doch gewiß und ihre Realität unzweifelhaft, sie sind oder scheinen wenigstens bei weitem gewisser und greifbarer als jenes ewige Gut, von dem wir nicht wissen, was und wo es ist. Sollen wir nun den Weg nach den sichern, erreichbaren, lockenden Zielen verlassen, um jenen andern nach dem ungewissen und vielleicht unmöglichen Gute zu ergreifen? Sollen wir die gewissen Güter aufgeben gegen das ungewisse?

Prüfen wir also etwas näher die sogenannten gewissen Güter, nämlich die Dinge, welchen die Menschen in dem gewöhnlichen Laufe des Lebens nachjagen. Sie lassen sich sämmtlich auf diese drei zurückführen: Sinnenlust, Reichthum und Ehre.

Eine Wirkung negativer Art haben diese Güter gemein: sie entzünden unsre Begierden, erfüllen uns mit ihren lockenden Vorstellungen, betäuben das menschliche Gemüth und machen es unfähig, andre Ziele zu verfolgen. Aber die Befriedigungen, welche sie gewähren sind verschieden. Im Sinnengenuß stirbt die Begierde, sie stumpft sich ab und verwandelt sich in ein Gefühl der Ohnmacht, welches den Geist herabstimmt und als Unlust empfunden wird. Die Folge der Sinnenlust ist allemal die Unlust, die Erfüllung der Begierde erzeugt deren Gegentheil, und das Gut verwandelt sich durch den Genuß selbst in ein Uebel. Anders verhält es sich mit dem Besitze des Reichthums und der Ehre: hier steigert der Besitz die Begierde; je mehr man hat, um so mehr will man haben. Aus der Begierde wird die Gier, die Sucht nach Geld und Ehre, und je gieriger das Gemüth, um so größer die Betäubung und mit dieser die Abhängigkeit und Unfreiheit, in die wir gerathen. Diese Betäubung und

Unfreiheit ist am größten im Ehrgeiz. Denn die Ehre lockt uns mit einem Schein persönlicher Geltung, welchen die Einbildung leicht für die echte Geltung, für den wirklichen Werth nimmt. Aber diese Ehre besteht nur in dem, was wir anderen gelten, in der Anerkennung, welche die Welt uns einräumt, womit sie uns auszeichnet, sie ist gegründet auf den Beifall der Menschen. Um diesen Beifall zu verdienen, müssen wir leben und handeln, wie es die Menschen gern sehen; wir müssen nach fremden Vorstellungen die unsrigen richten und uns damit in eine grenzenlose Abhängigkeit begeben. Vortrefflich sagt Spinoza: „Die Ehre ist eine große Hemmung, denn, um sie zu gewinnen, müssen wir nach dem Sinne der Menschen leben, nämlich meiden, was die Welt zu meiden, und nach den Dingen trachten, nach welchen die Welt zu trachten pflegt".

Indessen die Befriedigungen des Reichthums und der Ehre wenn sie auch dauerhafter erscheinen als die der Sinnenlust, sind doch nicht weniger gebrechlich. Es ist wahr, daß die Befriedigung in jenen beiden Fällen die Begierde nicht tödtet, sondern steigert, aber sie ist darum nicht größer; man begehrt mehr und immer mehr, weil man mit dem Erreichten sich nicht begnügt. Gierig sein heißt unzufrieden sein. Die Erfüllung der Begierden nach Reichthum und Ehre erzeugt aus sich von neuem das Bedürfniß nach größerem Besitz: dieses Bedürfniß ist Gefühl des Mangels, also Schmerz und Unlust. Die Begierde ist grenzenlos: sie ist, wie die Alten vortrefflich gesagt haben, ein ἄπειρον. Auf diesem Wege giebt es daher keine dauernde Befriedigung.[1]

Und wie sollte die Befriedigung dauernd sein, da es die Besitzthümer nicht sind, welche Geld und Ehre gewähren? Entweder wir gewinnen nicht, was wir zu gewinnen gehofft haben, die Hoffnung schlägt fehl und wir sind schmerzlich getäuscht; oder wir gelangen wirklich zu dem gewünschten Besitz, aber tausend Gefahren bedrohen denselben von allen Seiten, wir sehen den Verlust fortwährend vor uns, und wenn wir ihn auch nicht erfahren, so müssen wir ihn doch unausgesetzt fürchten. Hier gilt jenes Wort aus dem zweiten Monolog unseres Faust: „Du bebst vor allem, was nicht trifft, und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen!" In Wahrheit, diese Güter des Lebens, wie Sinnengenuß, Reichthum und Ehre, die als

[1] Opera omnia (Paulus) Vol. II. pg. 414.

die sichersten begehrt werden, verwandeln sich in lauter Verluste: sie sind nichts als Scheingüter, Phantome, die in sich die Verwesung tragen. Was wir in der That erreichen, ist Wahn und Betäubung, Unlust und Unfreiheit, Mangel und Täuschung!

II. Die Wahl des Ziels.

1. Das ungewisse Gut und die gewissen Uebel.

Wir wollten wählen zwischen dem ungewissen Gut und den gewissen Gütern. Aus den letzteren sind, nachdem wir sie durchschaut haben, lauter Uebel geworden: also, die Sache richtig erwogen, haben wir zu wählen zwischen einem ungewissen Gut und einem Heere sicherer und unzweifelhafter Uebel. Kann jetzt die Wahl noch zweifelhaft sein: die Wahl, bei welcher auf einer Seite der sichere Tod ist, auf der andern die mögliche Heilung? Dort die Aussicht in die Verwesung, hier die Aussicht in das Leben! Wir folgen der zweiten, so dunkel und ungewiß sie zunächst auch scheint. Wir haben keine andere Wahl. Hier ist unsere einzige Hoffnung, unsre einzig mögliche Rettung. „Denn ich sah", sagt Spinoza, „daß ich in der größten Gefahr schwebte und mit aller Kraft ein Mittel, wenn auch ein ungewisses, suchen müsse; sowie ein tödtlich Erkrankter, welcher den sicheren Tod vor sich sieht, wenn nicht etwas noch hilft, dieses Mittel selbst, es sei auch noch so unsicher, mit aller Kraft ergreift, denn in ihm liegt seine ganze Hoffnung. Jene Güter insgesammt, denen der Hause nachjagt, helfen nicht bloß nichts zur Erhaltung unseres Seins, sondern sie hemmen es sogar: sie sind häufig schuld an dem Untergange derer, welche sie besitzen, und sie sind allemal schuld an dem Untergange derer, welche von ihnen besessen werden."[1]

2. Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut.

Es gehört eine tiefe Lebenserfahrung und Selbsterkenntniß dazu, um die Nichtigkeit der gewöhnlichen Güter des Lebens klar zu durchschauen. Diese Einsicht ist es, die den Entschluß zur Reise bringt, jene Güter fallen zu lassen und ein unvergängliches Gut zu suchen. Mit diesem Bekenntniß beginnt Spinoza seinen Tractat: „Nachdem mich die Erfahrung belehrt hat, daß alles, was den landläufigen Inhalt des Lebens ausmacht, eitel und schlecht ist, und da ich sah, daß alle Ursachen und Objecte meiner Furcht an sich weder gut noch

[1] Ebendas. Vol. II. pg. 415.

schlecht und beides nur sind, je nachdem sie das Gemüth bewegen, so entschloß ich mich endlich zu untersuchen, ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut gebe, von dem das Gemüth ganz und gar mit Ausschließung alles andern ergriffen werden könnte; ja ob etwas sich finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährte. Ich sage: «Ich entschloß mich endlich», denn auf den ersten Blick schien es unbesonnen, wegen einer noch unsicheren Sache das Sichere aufgeben zu wollen."[1]

Aber so reif und durchdacht dieser Entschluß ist, so schwer ist die beharrliche und feste Ausführung. Denn mit der gewöhnlichen Liebe zum Leben entsagen wir zugleich allen unseren Gewohnheiten, unserem ganzen bisherigen Dasein. Diese Entsagung ist kein dumpfer thatloser Zustand, sie ist der Beginn eines neuen Menschen, der Anfang einer neuen Lebensrichtung, die uns Gewohnheit und zweite Natur werden soll. Zunächst ist sie uns ungewohnt und fremd, die alte Gewohnheit ist mächtiger als sie und drängt sich immer wieder in den neuen Lebensweg hinein; unwillkürlich kehren uns die alten Begierden zurück und nur allmählich können wir uns ganz von ihnen befreien.

Diese allmählich wachsende Freiheit schildert uns Spinoza nach seiner eigenen Erfahrung. „Denn obgleich ich dies" (nämlich die Nichtigkeit der Güter der Welt) „so klar in meinem Geist durchschaute, so konnte ich doch Habsucht, Sinnenlust und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eines aber erfuhr ich: so lange mein Geist in jener Betrachtung lebte, war er diesen Begierden abgewendet und ernsthaft versenkt in die Gedanken einer neuen Lebensweise. Und dieses Eine gereichte mir zu großem Troste. Denn daraus sah ich, daß jene Uebel nicht unheilbar seien. Und obgleich im Anfange diese Intervalle nur selten waren und sehr kurz dauerten, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem ich das wahre Gut immer mehr kennen gelernt hatte." Woher kommen denn jene Begierden, die uns betäuben und herabstimmen, wie Trauer, Furcht, Haß, Neid u. s. f.? Sie entspringen alle aus derselben Quelle: aus unserer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieser Liebe verschwindet auch das ganze Geschlecht jener Begierden. „Wenn diese Dinge nicht mehr geliebt

[1] Ebendas. II. pg. 413.

werden, so wird kein Streit mehr entstehen, keine Trauer, wenn sie zu Grunde gehen, kein Neid, wenn sie ein anderer besitzt, keine Furcht, kein Haß, mit einem Worte keine Gemüthsbewegungen dieser Art, die alle zusammentreffen in der Liebe zu den vergänglichen Dingen."[1]

3. Gott und die Liebe zu Gott.

Jenes Gut also, dessen Liebe die Seele ganz erfüllen soll, kann nichts anderes sein als ein ewiges und unendliches Wesen. „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt. Ein solcher Zustand ist auf das Innigste zu wünschen und mit aller Kraft zu erstreben.[2] Nehmen wir nun, daß dieses ewige und unendliche Wesen nothwendig auch das vollkommenste oder göttliche sein muß, so erscheint die Liebe zu Gott als das Ziel, welches Spinoza der neuen Lebensrichtung stellt. Der Streit und die Feindschaft der Menschen sind ein Ausdruck allein ihrer Begierden, denn diese sind es, die uns entzweien; die Begierden selbst entspringen nur aus der Liebe zu den vergänglichen Dingen, und diese Liebe wurzelt allein in der menschlichen Selbstsucht.

In der Liebe zu Gott erlischt die Selbstliebe mit allen ihren Blendungen; die Liebe zu Gott entwurzelt die Liebe zu den vergänglichen Dingen, sie erlöst und befreit uns also von den selbstsüchtigen Begierden, sie macht daher das menschliche Leben friedfertig, still, beschaulich und im Innersten uneigennützig. So ist die Liebe zu Gott unmöglich ohne eine sittliche Umwandlung des Menschen, ohne eine neue von aller Selbstliebe und Selbstsucht gereinigte und durchgängig geläuterte Gesinnung. Eine solche Gesinnungsweise ist religiös, sie ist fromm, denn sie ist vollkommene Ergebenheit in Gott, und diese Frömmigkeit ist der echte Kern aller Religion. Hier finden wir den religiösen Grundgedanken Spinozas. In ihm selbst ist das Lebensziel, welches er sucht, eine nicht bloß wissenschaftlich gefaßte, sondern von vornherein sittlich und religiös motivirte Aufgabe; er empfindet und erkennt die Güter der Welt, — das ist die Welt selbst, der wir anhängen, — als so viele Uebel, von denen er frei werden möchte und zwar gründlich frei und auf ewig. Darum ist Schopenhauer von keiner Schrift Spinozas so ergriffen worden wie von dieser. Zu wiederholten malen

[1] Ebendas. II. pg. 416. — [2] Ebendas. II. pg. 416.

hat er die Einleitung des Tractatus de intellectus emendatione das „trefflichste Besänftigungsmittel“ im Sturm unserer Leidenschaften genannt, das trefflichste, welches er kenne.

Diese Uebel alle wurzeln in unserer Selbstliebe, unsere Selbstliebe ist die begehrte Welt, die Welt als Inbegriff der Güter des Lebens. Diese begehrte Welt sind wir selbst. Das Bedürfniß aber, von sich oder von seiner Selbstsucht loszukommen, von diesem Uebel aller Uebel in Wahrheit frei zu werden, ist ein Erlösungsbedürfniß, der Kern und das innerste Motiv aller Religion. Diesen Kern in der geoffenbarten Religion aufzufinden, unter diesem Gesichtspunkt Religion und Philosophie zu vergleichen und auseinanderzusetzen: dies ist die eigentliche Aufgabe des theologisch-politischen Tractats, der hier mit dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes genau zusammenhängt.

III. Der Weg zum Ziele.

1. Das Princip der Einheit.

Liebe ist Vereinigung, welche die Trennung aufhebt. Da im Sinne Spinozas Gott als das ewige und unendliche Wesen auch das allumfassende sein muß, die ewige Ordnung der Dinge oder die gesammte Natur, so bestimmt sich die Liebe zu Gott näher dahin, daß sie in der Vereinigung unseres Geistes mit der gesammten Natur, d. h. in der Einheit besteht, welche wir mit der Weltordnung eingehen. Nun kann die Liebe zu Gott in unserer Gesinnung gegenwärtig sein, ohne daß unsere Vorstellungen dem ewigen und unendlichen Wesen völlig conform sind. Es ist möglich, daß wir Gott lieben, ohne ihn klar und deutlich zu erkennen, aber es ist unmöglich, daß wir ihn klar und deutlich erkennen, ohne ihn zu lieben. Besitzen können wir das ewige Gut nur in unserem Geist; wahrhaft und dauernd besitzen nur, wenn es unserem Geiste mit voller Klarheit einleuchtet. Wir sind eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, wenn wir ihre Nothwendigkeit bejahen; wir bejahen sie, sobald wir sie einsehen. Daher ist unsere Liebe zu Gott am sichersten gegründet auf unsere Erkenntniß Gottes, d. h. auf die Einsicht, daß der menschliche Geist eines ist mit dem Ganzen. Spinoza giebt diese sein gesammtes System erleuchtende Erklärung in dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes, indem er dabei bemerkt, er werde sie später ausführlich erläutern. „Nichts darf seiner eigenen Natur nach vollkommen oder unvollkommen genannt werden, da wir

ja wissen, daß alles, was geschieht, gemäß einer ewigen Ordnung und nach unumstößlichen Naturgesetzen stattfindet. Nehmen wir nun, daß der Mensch in seiner Schwäche zwar diese Ordnung nicht mit seinem Denken durchdringt, wohl aber begreift, daß es eine menschliche Natur, weit kraftvoller als die seinige, gebe und daß ihn nichts hindere, sich eine solche Natur anzueignen, so wird ihn diese Vorstellung reizen, nach Mitteln zu suchen, um sich eine solche Vollkommenheit zu verschaffen. Und jedes Mittel zu diesem Ziel ist ein wahrhaftes Gut. Aber das höchste Gut ist, einer solchen Natur wo möglich in Gemeinschaft mit anderen theilhaftig zu werden. Worin diese Natur besteht, werden wir später zeigen: sie besteht nämlich in der Erkenntniß der Einheit zwischen unserem Geist und dem Weltall."[1]

Nun ist die Einheit des Geistes mit dem Universum nur möglich, wenn in der gesammten Natur die Einheit von Denken und Ausdehnung stattfindet, wenn in dem ewigen und unendlichen Wesen die beiden Attribute vereinigt sind. Jene Einheit des Geistes mit der gesammten Natur ist nur dann erkennbar, wenn die ewige Ordnung der Dinge, d. h. überhaupt alles erkennbar, also nichts unerkennbar ist: wenn uns das göttliche Wesen selbst klar und deutlich einleuchtet.

2. Die Aufgabe der Erkenntniß.

Jetzt erst erblicken wir die Aufgabe des Tractats in ihrem vollen Licht. Das Ziel ist der Besitz des ewigen Guts, d. i. die Liebe zu Gott, gegründet auf die Erkenntniß der Weltordnung oder des ewigen Zusammenhangs der Dinge. Vor dem Eingang in den neuen Lebensweg, am weitesten von dem Ziele entfernt, findet sich unser Gemüth in die Begierden nach den Gütern der Welt, nach Sinnengenuß, Reichthum und Ehre versenkt, findet sich unser Verstand durch diese Gemüthsverfassung verdunkelt und irre geführt. Unsere Aufgabe ist die Läuterung des Gemüths zur reinen Liebe, also auch die Läuterung des Verstandes zur reinen Erkenntniß: daher «Tractatus de intellectus emendatione». Denn es soll hier allein von dieser Läuterung des Verstandes gehandelt, der Weg soll gezeigt werden, welchen der Verstand zu nehmen hat, um von seinen Irrthümern zur Wahrheit, von der verworrenen und falschen Weltbetrachtung zur klaren und richtigen

[1] Ebendas. Op. II. pg. 417.

zu gelangen. Verworren und falsch ist unsere Betrachtungsweise, wenn unsere Vorstellungen nicht übereinstimmen mit der Natur der Dinge; sie ist klar und richtig, wenn wir die Dinge so vorstellen, wie sie in Wahrheit sind: diese Vorstellungen sind der Natur der Dinge adäquat, jene sind inadäquat. Der Weg vom Irrthum zur Wahrheit ist der Weg von den inadäquaten Ideen zu den adäquaten. Die inadäquaten Ideen sind entweder erdichtet oder falsch oder zweifelhaft, die adäquaten sind wahr.[1]

Je klarer der Geist die Ordnung der Dinge begreift, um so klarer erkennt er sich selbst, denn er ist als Glied in jener Ordnung mitbegriffen. In seinen adäquaten Ideen stellt er nichts vor als die wirkliche Natur der Dinge. Also ist der Geist in dieser Betrachtungsweise das Abbild der Natur. Aber die Natur oder die Dinge, wie sie in Wahrheit sind, bilden einen nothwendigen und einmüthigen Zusammenhang. Sollen nun unsere Vorstellungen den Dingen entsprechen, soll der Geist das vollkommen klare Abbild der Natur sein, so muß die Ordnung unserer Ideen dieselbe sein als die Ordnung der Dinge. Nennen wir diese richtige und naturgemäße Verknüpfung der Ideen Methode, so leuchtet ein, daß nur vermöge des methodischen Denkens der Geist die Natur oder die Ordnung der Dinge zu erkennen vermag. „Um das Urbild der Natur vollkommen abzubilden, muß unser Geist alle seine Vorstellungen aus der Idee herleiten, welche den Ursprung und die Quelle der gesammten Natur darthut und selbst die Quelle aller übrigen Ideen ist."[2] Durch ein solches geordnetes Denken werden alle Unsicherheiten und Zweifel vermieden, welche stets der Mangel der Methode herbeiführt. „Denn der Zweifel rührt immer daher, daß die Dinge ohne Ordnung untersucht werden."[3]

Worin besteht nun die wahre Erkenntnißart und die allein richtige Methode?

3. Die Arten der Erkenntniß.

Unser Erkennen, das Wort im weitesten Sinn genommen, läßt Spinoza in vier Arten zerfallen, auf welche alle übrigen zurückgeführt werden. In der Begründung des Urtheils liegt das Kriterium,

[1] Ebendas. II. pg. 430—445. — [2] Ebendas. II. pg. 428. Zu vgl. pg. 450: «Concatenatio intellectus naturae concatenationem referre debet». — [3] Ebendas. II. pg. 445.

welches die beiden höheren Arten von den niederen unterscheidet. Die beiden letzteren sind ohne Beweisgründe: entweder haben wir unsere Meinung von Hörensagen (ex auditu) und irgend sonst beliebigen Zeichen oder aus eigener, vereinzelter, zufälliger Erfahrung, die für sicher gilt, weil wir die widerstreitenden Fälle nicht kennen (experientia vaga). Demnach ist die erste und niedrigste Stufe der Erkenntniß der Glaube an fremde Autorität, die zweite und höhere der Glaube an die eigene unkritische und unbegründete Erfahrung.

Die beiden höchsten unterscheiden sich durch die Art und Weise ihrer Begründung: entweder wir erkennen die Gründe aus den Folgen, die Ursache aus dem Effect, die Eigenschaften des Dinges (nicht aus der wirklichen, sondern) aus der abstracten Vorstellung desselben, oder wir erkennen die Folge aus dem Grunde, die Wirkung aus der Ursache, die Sache aus ihrem Wesen oder ihrer nächsten Ursache (per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae). Im ersten Fall sind es Erkenntnißgründe, im zweiten Realgründe, durch welche die Einsicht stattfindet. In der Natur der Dinge sind die Gründe das Erste und die Folgen das Zweite. Wenn wir die Gründe aus den Folgen erkennen, so wird das wahre Verhältniß umgekehrt. Daher nennt Spinoza diese erste Art der Begründung, die auf der dritten Erkenntnißstufe stattfindet, inadäquat: «Ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate».[1]

Kurz gesagt: die erste Erkenntnißstufe ist autoritätsgläubig, die zweite inductiv und unkritisch (ohne Begründung), die dritte demonstrativ (folgernd aus Erkenntnißgründen), die vierte intuitiv und deductiv (folgernd aus Realgründen).

So kennen wir z. B. unseren Geburtstag und unsere Eltern, weil wir durch Hörensagen darüber belehrt sind; wir wissen, daß der Tod das Loos der Menschen ist, daß Feuer durch Oel genährt und durch Wasser gelöscht wird, daß der Hund bellt und der Mensch spricht, weil wir es bisher nicht anders erfahren haben; wir schließen, daß unsere Seele mit einem Körper vereinigt ist, aus der Thatsache unserer körperlichen Empfindung, aber diese Thatsache ist die Folge jener Vereinigung, die aus dem Wesen der Seele erkannt sein will; erst dann ist die Einheit von Seele und Körper wirklich erkannt.[2]

[1] Ebendas. II. pg. 419—420. — [2] Ebendas. II. pg. 420—421.

Statt dieser vielen Beispiele wählt Spinoza ein einziges, um die Unterschiede der vier Erkenntnißstufen noch besser einleuchtend zu machen: es ist das uns schon bekannte Beispiel der Regelbetri in dem gegebenen Verhältniß $2 : 4 = 3 : x$. Daß in diesem Fall $x = 6$ ist, wissen wir ohne Beweis, weil es der Lehrer gesagt hat (erster Fall); wir wissen, daß $x = 6$, und finden, daß $6 = \frac{3 \times 4}{2}$ ist, wir haben jetzt erfahren, wie man aus drei gegebenen Zahlen die vierte Proportionalzahl findet und nehmen diese Erfahrung zur Richtschnur für alle ähnlichen Aufgaben (zweiter Fall); wir wissen nicht bloß, sondern beweisen, daß in dem gegebenen Verhältniß $x = 6$ sein muß, weil aus der Regel der geometrischen Proportion folgt, daß hier das Product der äußeren Glieder gleich ist dem der inneren (dritter Fall); die Erkenntniß $x = 6$ folgt hier aus der Rechnung, diese aber geschieht nicht in Weise eines Versuchs, sondern nach einer mathematischen Regel und gründet sich daher auf eine Demonstration. Erst durch die Anwendung der Regel und die arithmetische Operation wird für uns aus der unbekannten Größe eine bekannte. So ist es nicht in der Natur der Dinge, welche durch Größenverhältnisse bestimmt sind; hier giebt es kein x, keine unbestimmte und gesuchte, sondern eine völlig bestimmte und gegebene Größe. So lange wir das Gegebene suchen, erkennen wir nicht das gegebene Verhältniß oder, wie sich Spinoza ausdrückt, „sehen wir nicht die adäquate Proportionalität der gegebenen Zahlen". Wir verfahren nach einer Regel, die selbst erst aus dem Wesen der Proportion folgt. Wenn wir das adäquate Verhältniß sehen, so leuchtet uns seine Natur unmittelbar ein, ohne Lehrsatz und ohne Operation; wir erkennen die Sache nicht demonstrativ, sondern intuitiv, und darin besteht die höchste Art der Erkenntniß (vierter Fall).[1]

In allen wesentlichen Zügen erscheint hier die Uebereinstimmung mit der Lehre von den drei, näher vier Erkenntnißarten, dem Beispiele der Regelbetri und dessen Anwendung, die wir im Tractatus

[1] Ebendas. II. pg. 421—422. Nachdem Spinoza die mathematische Regel und deren Anwendung als Beispiel der dritten Erkenntnißstufe angeführt hat, sagt er wörtlich: «Attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident, et si videant, non vident eam vi propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes». Ich habe diese dunkle Stelle in obigem Text so erklärt, wie sie in Uebereinstimmung mit Spinozas gesammter Denkart allein zu verstehen ist.

brevis gefunden und erörtert haben. Was dort „Wahn" genannt wurde, der theils auf Hörensagen, theils auf eigener vereinzelter Erfahrung beruhte, wird hier genauer in die beiden Erkenntnißarten der «perceptio ex auditu» und der «experientia vaga» unterschieden: Was dort „wahrer Glaube" heißt, ist hier die demonstrative Erkenntniß durch Schlußfolgerung; die höchste Stufe wurde dort als „klare und deutliche Erkenntniß", hier als „intuitive" bezeichnet. Die nähere Erklärung war im Wesentlichen dieselbe. Man darf die genauere Distinction der Erkenntnißarten mit unter die Gründe rechnen, warum der Tractat über die Verbesserung des Verstandes in Vergleichung mit dem kurzen Tractat uns als die spätere Schrift gilt.[1]

4. Die Arten der unklaren Idee. Verstand und Gedächtniß.

Es ist demnach einleuchtend, daß von jenen vier verschiedenen Erkenntnißarten die vierte und höchste allein die wahre Erkenntniß ausmacht: die Idee, welche mit ihrem Object (ideatum), d. h. mit der wirklichen und gegebenen Natur des Dinges ganz übereinstimmt, das Wesen der Sache so ausdrückt, wie es ist, und daher den Charakter voller Klarheit und Deutlichkeit hat. Alle übrigen Ideen sind unklar und undeutlich, sie sind als solche inadäquat und unwahr. Das Kriterium der Wahrheit besteht daher einzig und allein in der Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen, die als solche unmittelbar einleuchtet und keiner weiteren Bürgschaft bedarf, so wenig das Licht, um gesehen zu werden, ein anderes Licht nöthig hat, denn es offenbart sich und sein Gegentheil.

Die Frage nach dem Wege der wahren Erkenntniß fällt zusammen mit der Frage nach der Ausbildung und dem Besitz der klaren Ideen, die sich sofort verdunkeln, wenn sie mit unklaren vermengt werden. Um eine solche Vermischung zu verhüten, müssen wir die klaren von den unklaren Vorstellungen genau unterscheiden und wissen, worin die Arten und der Ursprung der letzteren besteht. Alle unklaren Ideen stimmen darin überein, daß sie die Natur der Dinge nicht oder nicht adäquat ausdrücken, daher keine reale Geltung haben, sondern imaginär sind: ihr Ursprung ist die Imagination, welche von den sinnlichen Empfindungen und damit von den körperlichen Bewegungen abhängt. Spinoza unterscheidet drei Arten: die unklare Idee ist erdichtet (ficta), wenn

[1] S. oben Cap. VIII. S. 226–228.

die Einbildungskraft Vorstellungen zusammensetzt, welche in Wahrheit nicht zusammenhängen; sie ist falsch (falsa), wenn die Bejahung (assensus) hinzukommt und die Einbildung für eine adäquate Idee oder die Vorstellung einer objectiven Realität genommen wird; sie ist zweifelhaft (dubia), sobald das Nachdenken findet (wie es namentlich bei den sinnlichen Vorstellungen geschieht), daß die Dinge häufig anders beschaffen sind, als wir uns einbilden. Das Nachdenken führt zum Zweifel und kann denselben nur lösen, wenn es durch einen geordneten Ideengang den wahren Zusammenhang der Dinge einsieht. Alle fictiven, falschen und zweifelhaften Ideen sind unklar, weil sie imaginär sind, und die Imagination kann nur unklare Ideen erzeugen.[1]

Je vereinzelter und zusammenhangsloser unsere Vorstellungen sind, um so leichter werden sie vergessen; je erkennbarer sie sind, d. h. je deutlicher der Zusammenhang, der sie verknüpft, um so leichter werden sie behalten: daher giebt es für das Gedächtniß keine bessere Schule als den Verstand. Die Einbildungskraft behält denjenigen Gegenstand am besten, welcher in ihrem Gebiet das einzige Exemplar seiner Art ist, wie etwa ein interessanter Roman nicht vergessen wird, wenn man nur einen gelesen hat. Daher sind Einzigkeit und Erkennbarkeit einer Sache die sichersten Mittel, um ihre Vorstellung im Gedächtniß zu erhalten. Setzen wir, daß ein Object beide Bedingungen vereinigt, indem es vollkommen einzig und zugleich Gegenstand der klarsten Erkenntniß ist, so muß die Vorstellung desselben uns stets gegenwärtig und absolut unvergeßlich sein.[2]

5. Die Realdefinition.

Der Unterschied zwischen klaren und unklaren Vorstellungen führt sich zurück auf den Unterschied zwischen Verstand und Einbildung: die Einbildung erzeugt nur unklare Ideen, der Verstand nur klare, er allein. Wenn wir der Richtschnur des Verstandes folgen, so denken wir nach dem Gesetz der Causalität und begründen jedes Ding entweder aus seinem Wesen oder aus seiner nächsten Ursache, d. h. wir erkennen den Realgrund, aus welchem die Sache hervorgeht, welcher ihr Wesen ausmacht und die Bedingungen enthält, woraus wir in geordneter Reihenfolge ableiten, was aus der Natur des erkannten Dinges selbst folgt. Ein Object dergestalt erklären, daß nicht die

[1] Tract. de int. em. Op. II. pg. 424—446. — [2] Ebendas. II. pg. 445—446.

Reihe seiner Eigenschaften hergezählt, sondern seine Erzeugung dargethan oder gezeigt wird, wie es entsteht, heißt dasselbe wahrhaft definiren.

Die Realdefinition, wie sie die Verstandeserkenntniß fordert, ist die genetische, welche bei geometrischen Figuren durch die Construction (nicht durch eine Beschreibung der Eigenschaften) gegeben wird. Die Construction eines Kreises ist die nächste Ursache seines Daseins. Diese Construction erklären heißt den Kreis so definiren, daß mit seiner Entstehung und aus derselben zugleich seine Eigenschaften begriffen werden. Die Frage nach der Ausbildung klarer Ideen fällt daher zusammen mit der Frage nach der Ausbildung der wahren und wissenschaftlich fruchtbaren Definition. Spinoza sagt ausdrücklich, daß in dem zweiten Theil seiner Methodenlehre allein untersucht werden soll, worin eine gute Definition besteht, und wie ihre Bedingungen zu finden sind.[1]

6. Das klare und methodische Denken.

Da nun in der Ordnung der Dinge jeder erzeugende Grund wieder aus einer nächsten Ursache folgt, so besteht das methodische Erkennen in einer Kette von Folgerungen, deren oberstes und erstes Glied die Erklärung einer Ursache sein muß, welche aus keiner anderen abgeleitet werden kann, also aus sich begriffen sein will, eines absolut nothwendigen Wesens, aus welchem unmittelbar seine Existenz folgt und einleuchtet: dies ist die Definition der «causa sui». Mit dieser Erklärung stehen wir im Ausgangspunkte des Systems und erkennen als dessen alleinige Norm und Richtschnur den deductiven Gang der mathematischen Methode, welchen schon Descartes gefordert, dem Geist nach befolgt und in einem bestimmten Fall selbst ausgeführt und exemplarisch gemacht hatte.

Spinoza unterscheidet demgemäß zwei Arten der Definition, die der geschaffenen Dinge und die des ungeschaffenen Wesens: jene fordern zu ihrer Erklärung den Begriff der nächsten Ursache, woraus sie hervorgehen; dieses dagegen bedarf, um erklärt zu werden, kein anderes Object als sein eigenes Sein. Um nun den Weg von unserem Verstande zu dieser Definition zu erhellen, ist es nöthig, den Verstand selbst zu definiren und zunächst alle seine Eigenschaften klar und deutlich zu bezeichnen. Mit dem Abbruch dieser Untersuchung endet unser

[1] Ebendas. II. pg. 449–450.

Tractat. «Reliqua desiderantur».[1] Wir erkennen die Aufgabe, welche der Philosoph hier begründet und sich gestellt hat: aus dem Begriffe Gottes soll die nothwendige Ordnung der Dinge «more geometrico» hergeleitet werden. Die Lösung dieser Aufgabe enthält die Ethik.

In der Ausbildung des Systems steht der fragmentarische Versuch über die Methodenlehre zwischen dem kurzen Tractat und dem Hauptwerk. Wir kommen von jenem ersten Entwurfe her und werden durchgängig an denselben erinnert: vor allem in der Zielsetzung, welche auf die menschliche Glückseligkeit ausgeht, in der genauer ausgeführten Lehre von den Erkenntnißarten und, was ich nachdrücklich hervorhebe, in der Lehre von der Definition, welche fortsetzt, was im Tractatus brevis begonnen war.[2] In dem Tractatus de intellectus emendatione werden wir von Spinoza selbst auf sein Hauptwerk an mehreren Stellen verwiesen, wo er anmerkungsweise sagt: „Dies wird oder soll in meiner Philosophie näher erklärt werden", wie z. B. was «vis nativa intellectus» bedeutet, was in der Entwicklung unserer Verstandeskräfte unter «alia opera intellectualia» zu verstehen ist, was «quaerere in anima» heißt, und daß nur solche Eigenschaften, die Gottes Wesen darthun, seine Attribute genannt werden dürfen.[3] Hier kann «mea philosophia» nichts anderes bedeuten als Spinozas System, das Hauptwerk seiner Lehre, welche Ethik, die ihn also schon beschäftigte, als er seinen Versuch de intellectus emendatione schrieb, und deren fortschreitende Ausführung die Vollendung des letzteren unnöthig machte.

Elftes Capitel.

Spinozas Darstellung der cartesianischen Principienlehre und seine metaphysischen Gedanken.

I. Die Darstellung der Lehre Descartes'.

1. Die Vorrede.

Während Spinoza in der Ausarbeitung seines Systems begriffen war, ließ er seine nach geometrischer Methode geformte Darstellung

[1] Ebendas. II. pg. 450—456. — [2] Kurzer Tract. I. Cap. VII. Vgl. oben Cap. VIII. S. 217—226. — [3] Tract. d. e int. emend. Op. II. pg. 424, 426, 443.

der cartesianischen Principien nebst dem Anhange der «Cogitata metaphysica» erscheinen. Wir wissen aus der Entwicklungsgeschichte des Philosophen und seiner Werke, in welchem Zeitpunkte und auf welche Veranlassung dieses Werk entstand.[1]

In dem kurzen Tractat wie in dem Versuch über die Methodenlehre ist eine Lebensrichtung ergriffen und vorgezeichnet, deren Ziel nur in der Vereinigung unseres Geistes mit Gott oder der gesammten Natur, in der Erkenntniß der ewigen Einheit und Ordnung aller Dinge erreicht werden kann. Daher gilt in der Grundanschauung unseres Philosophen das Princip der göttlichen Alleinheit und ihrer Erkennbarkeit: in diesen beiden Punkten sind die Differenzen enthalten, welche seine Lehre von der cartesianischen trennen, während er die letztere darstellt. Sein Monismus widerstreitet dem Gegensatz zwischen der unendlichen Substanz und den endlichen (Gott und Welt), zwischen den denkenden und ausgedehnten Substanzen (Geistern und Körpern); sein Rationalismus widerstreitet dem Satz, der aus jener dualistischen Lehre nothwendig folgt: daß es gewisse Dinge giebt, welche die Fassungskraft unserer Erkenntniß übersteigen. Wenn alles erkennbar ist, so geschieht nichts aus dem unerkennbaren Grunde der Willkür, und es kann selbst in Gott kein Vermögen stattfinden, das an der ewigen Nothwendigkeit der Dinge etwas zu ändern vermöchte. Wenn es in Wahrheit nur eine Substanz giebt, so folgt die Nichtsubstantialität des menschlichen Geistes und die Unmöglichkeit seiner Freiheit. Diese Folgerungen waren unserem Philosophen vollkommen einleuchtend und gegenwärtig, als er die cartesianischen Lehren von der Persönlichkeit Gottes und der menschlichen Willensfreiheit vortrug.

Wir müßten daher nach dem Entwicklungsgange Spinozas überzeugt sein, daß die Lehre, welche er uns darstellt, in den angeführten Punkten nicht oder nicht mehr die seinige war, auch wenn die Vorrede seinem Willen gemäß uns nicht ausdrücklich darüber belehrte. „Man möge wohl beachten", sagt der Herausgeber, „daß in der ganzen Schrift, sowohl in den beiden ersten Theilen der Principien und dem Bruchstück des dritten als auch in seinen eigenen metaphysischen Gedanken unser Verfasser lediglich die Ansichten Descartes' nach Maßgabe seiner Werke und Grundsätze dargethan hat. Da er sich nämlich vorgenommen, seinen Schüler in der cartesianischen Philosophie zu unter-

[1] S. oben Cap. IV. S. 135–141, Cap. VI. S. 192 flgd.

richten, so war es ihm eine heilige Pflicht, von deren Richtschnur nicht um eines Nagels Breite abzuweichen oder etwas zu dictiren, was den Sätzen Descartes' entweder nicht entspräche oder zuwiderliefe. Deshalb möge niemand meinen, daß der Verfasser hier seine eigenen Ansichten oder auch nur solche, die er billigt, vortrage. Denn obgleich er manches für wahr hält, manches auch, wie er bekennt, von sich aus hinzugefügt hat, so kommt doch vieles vor, was er als falsch verwirft und worüber er eine ganz andere Meinung hegt. So ist z. B., um nur einen Fall anzuführen, keineswegs seine Ansicht, was im Scholion zum 15. Lehrsatz des I. Theils der Principien und im 12. Capitel des II. Theils des Anhangs vom Willen ausgesagt wird, obwohl es mit vielem Aufwande bewiesen zu sein scheint. Seine Meinung ist nicht, daß der Wille vom Verstande verschieden ist, geschweige denn mit einer solchen Freiheit ausgerüstet. Descartes macht nämlich im vierten Theil seiner Abhandlung über die Methode und in seiner zweiten Meditation die unbewiesene Voraussetzung, daß der menschliche Geist eine unbedingt denkende Substanz sei, wogegen unser Verfasser in der Natur der Dinge keine denkende Substanz zuläßt, vielmehr verneint, daß diese das Wesen des menschlichen Geistes ausmache, und behauptet, daß gleich der Ausdehnung auch das Denken unbegrenzt sein müsse, und wie der menschliche Körper nicht in der unbedingten, sondern nur in einer nach den Gesetzen der materiellen Natur durch Bewegung und Ruhe determinirten Ausdehnung bestehe, so sei auch der Geist oder die menschliche Seele nicht unbedingter, sondern bedingter Weise denkend, determinirt durch Ideen nach den Gesetzen der denkenden Natur. Sein Denken entstehe und bestehe zugleich mit dem menschlichen Körper. Aus dieser Erklärung ist, wie er meint, leicht zu beweisen, daß der Wille nicht vom Verstande verschieden sei, geschweige denn einer solchen Freiheit genieße, wie Descartes ihm zuschreibt, daß selbst das Vermögen zu bejahen und zu verneinen völlig erdichtet und unabhängig von den Vorstellungen nichts sei, daß die übrigen Vermögen, wie Verstand, Begierde u. s. w. sämmtlich unter die Fictionen oder wenigstens unter jene Begriffe gehören, welche die Menschen aus den abstracten Vorstellungen der Dinge gebildet haben, wie die Gattungen Mensch, Stein (humanitas, lapideitas) und andere der Art. Auch will ich nicht unbemerkt lassen, daß man ganz eben so zu urtheilen und es lediglich als die Meinung Descartes' zu nehmen habe, wenn an einigen Stellen dieser Schrift zu lesen steht: „„Dieses oder jenes übersteige

die menschliche Fassungskraft"". Das ist nicht so zu verstehen, als ob unser Philosoph eine solche Meinung aus eigener Ueberzeugung ausspreche.[1]"

Nach dieser Erklärung des Herausgebers, der, wie urkundlich bezeugt ist[2], hier als alter ego des Philosophen redet, kann es nicht im mindesten zweifelhaft sein, in welchen Punkten Spinoza die Hauptdifferenz zwischen seiner und der cartesianischen Lehre sah und anerkannt wissen wollte: er verneint jede uns gesteckte Grenze der Erkennbarkeit der Dinge, die Substantialität der Geister und Körper, also den substantiellen Gegensatz beider; er verneint, daß Denken und Ausdehnung Attribute entgegengesetzter Substanzen seien, und behauptet die unbegrenzte Natur beider, was so viel heißt als sie für göttliche Attribute erklären; er muß mit der Substantialität des menschlichen Geistes auch dessen Freiheit verneinen. In allen diesen Punkten wird dem Vorgänger kein anderer Philosoph entgegen gehalten, von welchem Spinoza sich eines Besseren habe belehren lassen, er rechnet nur mit cartesianischen Grundbegriffen und bestreitet bloß deren folgerichtige Ausführung und Anwendung.

Es kann daher nicht fraglich sein, daß Spinoza das cartesianische System ausgelebt und hinter sich hatte, als er in seiner Schrift die Principienlehre desselben reproducirte. Schon die Vorrede genügt, um diese Thatsache festzustellen. Man muß jene im Wesentlichen unbeachtet lassen, wenn man, wie Joël bezweifelt, daß Spinoza damals schon im Besitz der eigenen (anticartesianischen) Lehre war. Der scheinbare Einwand, daß er in diesem Fall mit der mathematischen Methode „Humbug" getrieben und Beweise geliefert habe, welche er selbst für unrichtig gehalten, ist ungültig.[3] Ein Beweis kann vollkommen correct und der bewiesene Satz falsch sein, wenn die eingeräumten Vordersätze oder die Principien in Wahrheit nicht gelten. Wenn man z. B. die bisherigen Grundanschauungen und Axiome der Geometrie bestreitet, so wird man die Sätze und Beweise ihrer Lehrbücher für hinfällig halten, ohne deshalb behaupten zu wollen, daß Euklides „Humbug" getrieben. Nehmen wir an, daß die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens eingeräumt werde, so darf man sehr wohl schließen,

---

[1] Renati Descartes Princ. phil. pars I et II. more geometrico demonstratae per B. de Spinoza. Praef. Op. Vol. I. pg. IX—X. — [2] S. oben Cap. IV. S. 138. — [3] Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas u. s. w. S. 1—2.

daß die Vereinigung zwischen der göttlichen Vorherbestimmung und der menschlichen Freiheit unerkennbar sei oder unsere Fassungskraft übersteige, und man darf unter dieser Voraussetzung sehr wohl die Möglichkeit der menschlichen Freiheit einräumen, da man auf Grund der Unerkennbarkeit kein Recht hat, ihre Realität zu verneinen. Genau so verfährt Spinoza, um im Sinne Descartes' die Freiheit zu bejahen. Wenn er uns nun wissen läßt, daß er von sich aus jene Voraussetzung der Unerkennbarkeit keineswegs bejaht, so sind wir belehrt, daß er von sich aus die Möglichkeit der menschlichen Freiheit verneint.[1] Dabei ist nicht die mindeste Täuschung.

Beiläufig bemerken wir, daß auch Schopenhauer über Spinozas Lehrbuch der cartesianischen Principien und die darin enthaltene Freiheitslehre, wie über den Entwicklungsgang unseres Philosophen überhaupt sich in einer Reihe von Irrthümern befangen zeigt. Er rechnet ihn mit Voltaire und Priestley zu den „Bekehrten", welche erst bei reiferem Nachdenken nach ihrem vierzigsten Jahre erkannt haben, daß unsere Willensfreiheit eine leere Imagination sei. Erst in seiner Ethik habe Spinoza die menschliche Freiheit verneint, nachdem er sie vorher in seiner Darstellung der cartesianischen Principien gelehrt und vertheidigt habe. In diesen Behauptungen irrt Schopenhauer Schritt für Schritt.

Es ist erstens nicht wahr, daß die Ethik oder das System Spinozas erst nach seinem vierzigsten Jahre, also in dem letzten Lustrum seines Lebens (1672—1677), ausgebildet worden; es ist zweitens nicht einmal wahr, daß die Ethik später ist als das Lehrbuch der cartesianischen Philosophie; es ist darum drittens nicht wahr, daß Spinoza das letztere als Anhänger Descartes' geschrieben, vielmehr hat er die wesentlichsten Differenzpunkte zwischen seiner und der cartesianischen Lehre in der Vorrede anzeigen und in der Schrift selbst bemerkbar hervortreten lassen. Unter diesen betrifft der erste und wichtigste die menschliche Freiheit. Man sieht daher, daß Schopenhauer weder die Lebensgeschichte noch die Briefe noch die Schriften Spinozas näher gekannt, ja nicht einmal die Vorrede zu der Darstellung der cartesianischen Principien gelesen haben kann, sonst wäre er überall auf Thatsachen gestoßen, welche seine Annahme widerlegen.[2]

---

[1] Cog. metaph. I. cap. III. (conciliationem libertatis nostri arbitrii et praedestinationis Dei humanum captum superare). Op. I. pg. 100—101. — [2] A. Schopenhauer: Ueber die Freiheit des Willens (1841). IV. Vorgänger S. 75.

2. Die Cogitata metaphysica als Anhang.

Spinoza hat in seinen «Cogitata metaphysica» vornehmliche und schwierigere Fragen aus den beiden Theilen der Metaphysik, dem generellen und speciellen, erörtert: jener handelt von dem Wesen (ens) und seinen Beschaffenheiten, dieser von den Arten der Wesen oder der Substanzen, von den letzteren hat unser Philosoph insbesondere zwei hervorgehoben: Gott und den menschlichen Geist.

In dem ersten Theil der Cogitata handelt er in sechs Capiteln von dem ens als wirklichem, fingirtem und Gedankendinge, von der Wesenheit, dem Dasein, den Ideen und der Macht, von dem, was nothwendig und unmöglich, was möglich und zufällig ist, von der Ewigkeit, Dauer und Zeit, von dem Einen, Wahren und Guten.

In dem zweiten Theil der Cogitata handelt er in zwölf Capiteln von Gott und dem menschlichen Geist, und zwar in Capitel I—XI von den Eigenschaften Gottes, nämlich seiner Ewigkeit, Einheit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit, Leben, Verstand, Macht, Schöpfung und Mitwirkung (concursus).

Er hat seinem Schüler in Rijnsburg nebst seiner Darstellung des zweiten Buchs der cartesianischen Principienlehre (Naturphilosophie) auch seine metaphysischen Erörterungen der eben bezeichneten Fragen dictirt, dann aber vor der Herausgabe des Werks den gesammten Inhalt desselben durchgesehen und, wie die Vorrede besagt, verbessert und vermehrt (atque haec una a se correcta atque aucta, ut lumen aspicerent), nach welcher Umarbeitung die «Cogitata metaphysica» als Anhang von den «Cogitata metaphysica» als Dictat wohl zu unterscheiden und der Darstellung des ersten Buchs der cartesianischen Principienlehre (Metaphysik), welche Spinoza binnen vierzehn Tagen geschrieben hat, auch zeitlich nachzusetzen sind.

Wenn nun die Vorrede erklärt, daß Spinoza seinem Schüler nichts anderes vorgetragen habe als die Lehre Descartes' in ihren geschlossensten Grenzen, so können diese Worte offenbar nur von den Dictaten gelten, aber nicht vom Anhang. Und wie auch die Worte lauten mögen, so entscheidet über die Sache nicht was der Herausgeber in der Vorrede sagt, sondern was Spinoza im „Anhange" lehrt. Untersuchen wir also den Inhalt des Anhangs. Wie sich die «Cogitata metaphysica» als Dictat von den «Cogitata metaphysica» als Anhang unterscheiden, darüber können wir nichts aussagen, da uns die urkundliche Form des Dictats fehlt.

II. Die Differenzen.

1. Gott und die menschliche Freiheit.

Um die Sache gleich in aller Kürze und Schärfe auszudrücken, so sage ich: Die Lehre von Gott als der eminenten Ursache aller Dinge ist cartesianisch, die Lehre von Gott als der immanenten Ursache aller Dinge ist spinozistisch. Nun wird in unserer Schrift der Gottesbegriff Descartes' dergestalt gelehrt und erläutert, daß wir deutlich sehen, wie die Lehre von der Eminenz Gottes in die seiner Immanenz übergeht. Wenn Gott auf eminente Weise (eminenter) enthält, was in den geschaffenen Wesen zur Erscheinung kommt oder in Wirklichkeit (formaliter) gegeben wird, so ist er eine solche Ursache aller Dinge, die mehr Realität hat als die Natur: daher muß er seinem Wesen nach von der letzteren unterschieden werden, und es kann ihm unmöglich das Attribut der Ausdehnung und Körperlichkeit zukommen, vielmehr bewirkt er alles aus seiner absoluten Willensfreiheit. So die Lehre Descartes', welche Spinoza wiedergiebt.[1]

Sind aber alle Dinge von Gott kraft seines Willens geschaffen, so sind sie von ihm gewollt oder vorherbestimmt, und da in Gott keine Veränderung und keine Zeit stattfindet, — denn die Zeit ist auch nach Descartes nur unsere Vorstellungsart (modus cogitandi) — so sind die Dinge von Gott ewig gewollt, nicht etwa so, daß sie erst gewollt und dann geschaffen werden, denn dies hieße Zeitunterschiede in Gott setzen, vielmehr ist sein Wollen gleich Schaffen: daher ist die Schöpfung ewig und zwar so, daß sie nie auf andere Art oder in anderer Ordnung hätte geschehen können, als sie geschehen ist. Sonst müßte man annehmen, daß Gott auch etwas anderes hätte wollen (hervorbringen) können, daß also ein Zustand in Gott war, welcher seinem schöpferischen Willen und dem Beschluß, diese Welt zu schaffen, voranging. Aber es giebt in ihm keine Zeitunterschiede. Daher fällt Gottes Sein mit seinem Wollen, wie dieses mit seinem Wirken (Schaffen) zusammen, und die Schöpfung ist mithin ewig und nothwendig. So lange wir diese Nothwendigkeit der Dinge nicht einsehen, meinen wir, daß etwas bloß möglich sei oder zufällig geschehe, daß es nicht oder auch anders sein könne, als es ist. Unbegriffene Nothwendigkeit erscheint uns als Möglichkeit und Zufall, daher nennt

[1] Cog. metaph. I. cap. II. Op. I. pg. 94.

Spinoza diese Vorstellungsarten „Mängel unseres Verstandes (defectus nostri intellectus)".[1]

Wenn aber alles nach göttlicher Vorherbestimmung geschieht oder (was dasselbe heißt) aus dem ewigen und nothwendigen Wesen Gottes folgt, so ist nicht zu begreifen, wie sich damit die menschliche Freiheit verträgt. „Wenn wir auf unsere Natur achten, so erkennen wir klar und deutlich, daß wir in unseren Handlungen frei sind; wenn wir auf das Wesen Gottes achten, so sehen wir klar und deutlich, daß alles von ihm abhängt und nichts geschieht, was er nicht seit Ewigkeit gewollt hat. Wie aber der menschliche Wille in jedem einzelnen Moment dergestalt von Gott hervorgebracht wird, daß er frei bleibt, das wissen wir nicht, denn es giebt vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt."[2]

Aehnlich heißt es an einer anderen Stelle, wo von der göttlichen Mitwirkung gehandelt und die Erhaltung der Dinge als eine beständige Schöpfung erklärt wird: „Wir haben bewiesen, daß die Dinge von sich aus nie im Stande sind, etwas zu bewirken oder zu irgend einer Handlung sich selbst zu bestimmen, und daß diese Behauptung nicht bloß von den Wesen außer dem Menschen, sondern auch von dem menschlichen Willen selbst gilt". „Kein Ding kann den Willen bestimmen, noch kann andererseits dieser bestimmt werden außer allein durch die Macht Gottes. Wie aber damit die menschliche Freiheit sich vereinigen lasse oder wie Gott diese seine Wirksamkeit mit Wahrung der menschlichen Freiheit ausüben könne: das bekennen wir nicht zu wissen und haben uns über diesen Punkt schon öfter ausgesprochen."[3]

Nun sind wir durch die Vorrede unterrichtet, daß Spinoza keineswegs die Unerkennbarkeit der Dinge einräumt. Wenn er sagt: „Die menschliche Freiheit ist, aber sie ist unbegreiflich oder ihre Vereinbarkeit mit dem göttlichen Wirken nicht zu fassen", so will er (gemäß der Vorrede) gesagt haben: „Wir begreifen, daß die menschliche Freiheit **nicht ist**". Er erklärt es auch unumwunden, indem er aus der durchgängigen Einheit der Natur die Unmöglichkeit der menschlichen Freiheit herleitet. „Aus unserem Satz, daß die gesammte Natur als Inbegriff aller bewirkten Dinge nur ein **einziges** Wesen ausmacht, folgt, daß der Mensch ein

[1] Cog. metaph. I. cap. III. pg. 100—101. — [2] Ebendas. — [3] Cog. II. cap. XI. pg. 131—132.

Theil der Natur ist, welcher mit allen übrigen nothwendig zusammenhängt." Das heißt: der Mensch ist ein Glied in der Kette der Dinge.[1]

Die menschliche Willensfreiheit ist demnach keine Instanz wider den Satz, daß aus der ewigen Wirksamkeit Gottes alles nothwendig folgt. Das Böse ist kein Zeugniß für die Freiheit und keine Instanz wider die Verneinung derselben. Wenn alles nach göttlicher Vorherbestimmung und kraft göttlicher Wirksamkeit geschieht, so kann nichts anders sein als es ist, die Dinge sind dann weder gut noch schlecht, weder vollkommen noch unvollkommen, die menschlichen Handlungen weder gut noch böse.[2] Uebel und Sünde existiren nicht in der Natur der Dinge, sondern bloß in der Vorstellung der Menschen, ihre Geltung ist nicht real, sondern imaginär. Spinoza sagt: „Da Uebel und Sünden nichts in den Dingen sind, sondern sich bloß in dem die Dinge mit einander vergleichenden Menschengeiste finden, so folgt, daß Gott diese Objecte selbst nicht außerhalb der menschlichen Geister erkennt".[3]

Auch die Strafwürdigkeit und Bestrafung der Verbrecher ist keine Instanz wider die Verneinung der Realität des Bösen und der Freiheit. Denn die Strafe folgt ebenso nothwendig aus der bösen oder verderblichen Handlung, wie diese aus den vorhergehenden Ursachen. „Du fragst: warum werden die Gottlosen gestraft, die ja gemäß ihrer Natur nach göttlicher Vorherbestimmung handeln? Ich antworte: ihre Strafe geschieht auch nach göttlicher Vorherbestimmung; und wenn nur solche Leute zu strafen wären, die nach unserer Meinung mit voller Freiheit gesündigt haben, so frage ich: warum vertilgt man denn die giftigen Schlangen, die ja bloß zufolge ihrer Natur Verderben bringen und nicht anders können?"[4]

Es ist demnach völlig einleuchtend, daß Spinoza im Anhange seiner Schrift die menschliche Willensfreiheit direct und indirect verneint, nachdem er sie vorher, im ersten Theile seines Lehrbuchs, nach cartesianischer Richtschnur behauptet hatte.[5] Hieraus erhellt, daß Spinozas metaphysische Gedanken keineswegs bloß zur Erläuterung der vorausgeschickten Principienlehre Descartes' bestimmt sind. Freilich wird im letzten Capitel des Anhangs die Freiheitslehre wider deterministische Einwürfe, insbesondere die Heerebords, vertheidigt, aber es ist sehr

[1] Cog. II. cap. IX. pg. 124. — [2] Cog. I. cap. VI. pg. 105. — [3] Cog. II. cap. VII. pg. 119. — [4] Cog. II. cap. VIII. pg. 123. — [5] Princ. phil. I. Prop. XV. Schol.

bemerkenswerth, daß die Art der Begründung an dieser Stelle der cartesianischen Lehre widerstreitet und die spinozistische (d. h. die Verneinung der Freiheit) in sich trägt. Hier wird die Freiheit keineswegs auf dieselbe Weise bejaht als in jenem Scholion des ersten Theils der Principienlehre: es ist daher, streng genommen, nicht richtig, beide Stellen, wie die Vorrede thut, auf gleichem Fuß zu behandeln. Spinoza braucht im Sinne der Deterministen das bekannte Beispiel von Buridans Esel, der zwischen Heu und Gras verhungern muß, wenn er von beiden Seiten gleich stark determinirt und so in den Zustand der Willensindifferenz gebracht wird, die alles Handeln unmöglich macht.

Dieser Fall, sagt Spinoza, ist beim Menschen unmöglich. Wenn der Mensch im Zustande der Willensindifferenz, unter der Einwirkung verschiedener, gleich starker Determinationen vor Hunger und Durst umkäme, so wäre er kein Mensch, kein denkendes Wesen, sondern der dümmste aller Esel.[1] Also ist nach dieser Argumentation der Mensch nicht, wie Buridans Esel, determinirt, sondern frei: er ist frei, weil er ein denkendes Wesen ist, d. h. durch Vernunftgründe determinirt wird. Verallgemeinern wir den Satz, so daß die Willensstrebungen und Handlungen des Menschen durch seine Art vorzustellen und zu denken bestimmt werden, so folgt, daß der Wille gleich ist dem Verstande und daher keineswegs die Freiheit besitzt, welche ihm Descartes zuschreibt.

Dies ist Spinozas Lehre überhaupt, sie ist es auch an dieser Stelle, während in jenem Scholion gemäß der cartesianischen Lehre erklärt wurde, daß der Wille umfassender sei als die Erkenntniß, daher von ihr unabhängig und seinem Wesen nach unbeschränkt. Hier sagt Spinoza unter der cartesianischen Voraussetzung, daß der menschliche Geist eine denkende Substanz sei: „Daraus folgt, daß derselbe rein aus seiner Natur zu handeln, nämlich zu denken oder, was dasselbe heißt, zu bejahen und zu verneinen vermag. Diese Handlungen denkender Art (actiones cogitativae), deren alleinige Ursache der menschliche Geist ist, heißen Willensstrebungen (Begehrungen, volitiones), der menschliche Geist aber als die zureichende Ursache solcher Handlungen heißt Wille."[2] Hier ist also wollen oder bejahen und verneinen = denken. Dagegen bei Descartes und in dem angeführten Scholion Spinozas ist der Wille oder das Vermögen

[1] Cog. II. cap. XII. pg. 136. — [2] Ebendas. pg. 135—136.

zu bejahen und zu verneinen vom Denken und Vorstellen verschieden, durch keine Grenzen determinirt, daher vollkommen unabhängig und frei und vermöge dieser Freiheit die Ursache des Irrthums.[1]

2. Gott und Welt.

Spinoza lehrt in seinen metaphysischen Gedanken eine ewige und nothwendige Ordnung der Dinge als göttliche Schöpfung oder Wirkung des göttlichen Willens. Es giebt zwei Hauptinstanzen, welche zur Widerlegung dieser Lehre geltend gemacht werden können: die göttliche und die menschliche Willkür. Beide gelten in der Lehre Descartes'. Die Instanz der menschlichen Willkür (Willensfreiheit) hat sich Spinoza, wie wir ausführlich gezeigt haben, gründlich aus dem Wege geräumt. Es bleibt die Frage nach der göttlichen Willkür übrig. So lange Gott als die eminente Ursache aller Dinge gilt, muß diese Willkür bejaht werden, und es scheint demnach möglich, daß Gott in seiner Freiheit und Machtvollkommenheit auch eine andere Ordnung der Dinge hätte wollen und bewirken können als die vorhandene, daß er die letztere in jedem Augenblick von Grund aus zu ändern vermag. Dann ist bei Gott alles möglich, nichts nothwendig, und das Dasein wie die Ordnung der Welt zufällig. Nun wissen wir schon, daß Spinoza die Möglichkeit und Zufälligkeit der Dinge völlig verneint, sie bedeuten ihm in Wirklichkeit nichts und gelten für bloße Defecte unserer Einsicht.[2]

Er bestreitet demnach in Rücksicht auf die Existenz und Ordnung der Dinge die göttliche Willkür, mit welcher jene Vorstellungen Hand in Hand gehen; er verneint demnach die eminente Causalität Gottes, welche ohne Willkür nicht gedacht werden kann. Ausdrücklich erklärt Spinoza, daß in Gott Wollen und Wirken, Wesen und Wille identisch seien, daher die Schöpfung ewig; daß die Unwandelbarkeit Gottes die Möglichkeit, so und auch anders handeln zu können, ausschließe, daher die Existenz und Ordnung der Dinge nothwendig.[3]

Aus dem Begriff Gottes folgt, daß er die höchste Intelligenz und durch sich selbst das vollkommenste Wesen ist: daraus folgt seine Unabhängigkeit und Einheit. Denn gäbe es mehrere Götter oder höchst vollkommene Wesen, so müßte jedes die Vollkommenheit des anderen erkennen, also in diesem Punkt von einem Object außer sich abhängig sein, was mit seiner Vollkommenheit streitet. Daher ist

[1] Princ. phil. I. Prop. XV. Schol. — [2] S. oben S. 297–298. — [3] S. oben S. 298 flgd.

Gott einzig.[1] Aus der Vollkommenheit folgt seine Allwissenheit, er begreift die Ideen aller Dinge in sich, diese aber können nicht Objecte außer ihm sein, sonst wäre Gott in seiner Erkenntniß von ihnen abhängig, sie sind daher in ihm und vollkommen durch die göttlichen Ideen bestimmt oder, was dasselbe heißt: Gottes Erkennen ist identisch mit seinem Wirken und Wollen. Aus der Einheit Gottes folgt, daß auch seine Erkenntniß den Charakter der Einheit hat, daß es nicht viele und verschiedene, sondern eine Idee ist, welche den göttlichen Schöpfungswillen ausmacht. „Wenn wir auf die Analogie der gesammten Natur achten, so können wir dieselbe als ein einziges Wesen betrachten und daraus folgern, daß die bewirkte Natur nur aus einer Idee oder einem Willensbeschluß Gottes hervorgeht."[2]

Hier macht Spinoza die erfahrungsmäßige Analogie in der Natur zum Erkenntnißgrunde ihrer einheitlichen Idee in Gott. In Wahrheit ist die Einheit Gottes und seiner Idee der Dinge, welche identisch ist mit seinem Willen, der Realgrund der durchgängigen Einheit der Natur. Daß Spinoza die Sache so versteht, zeigt sich an einer späteren Stelle, wo (ohne Berufung auf die Analogien in der Welt) einfach gesagt wird: „Die ganze bewirkte Natur ist nur ein einziges Wesen".[3] Es ist eine selbstverständliche Folge dieses Satzes, daß der cartesianische Dualismus zwischen denkenden und ausgedehnten Substanzen nicht mehr gilt, denn unter dieser Voraussetzung kann die Natur oder die Ordnung der Dinge unmöglich ein einziges Wesen genannt werden. Die Natureinheit folgt nur aus der göttlichen Alleinheit, in welcher die Attribute des Denkens und der Ausdehnung trotz ihres Gegensatzes ewig und nothwendig vereinigt sind.

Es ist dargethan, daß Spinoza in seinen metaphysischen Gedanken Gottes Wesen und Willen, sein Wollen und Erkennen, sein Erkennen und Wirken als völlig identisch betrachtet. Er erklärt diese Identität indirect, wenn er sagt: „Wie sich Gottes Wesen, Verstand und Wille unterscheiden, wissen wir nicht und rechnen diese Einsicht unter die bloßen Wünsche". Die Unbegreiflichkeit der menschlichen Freiheit bedeutet in unserer Schrift deren Nichtsein. So kann auch der Satz, daß die Verschiedenheit zwischen Gottes Wesen, Verstand und Willen

[1] Cog. met. II. cap. II. pg. 110–111. — [2] Cog. met. II. cap. VII. pg. 118–121. — [3] Cog. met. II. cap. IX. pg. 124: quod tota natura naturata non sit nisi unicum ens.

unerfindlich sei, nur sagen wollen: sie sind nicht verschieden, sondern identisch.[1]

Demnach bleibt in dem göttlichen Willen nichts zurück, was über sein Erkennen und Wirken hinausginge, mehr als diese enthielte und als reine Willkür über ihnen stände: nichts, das uns noch berechtigen könnte, Gott im Sinne Descartes' für die eminente Ursache der Dinge zu halten. Gott und Welt stellen sich in die Form der Gleichung, und der Satz «Deus sive natura» erscheint im Hintergrunde der metaphysischen Gedanken Spinozas. Ist Gott nicht die eminente Ursache aller Dinge, so ist er auch nicht die äußere, und es bleibt nur übrig, ihn als die innere oder immanente Ursache zu fassen, aus welcher alles mit Nothwendigkeit folgt, oder die alles kraft ihres Wesens und ihrer Machtvollkommenheit bewirkt, vollkommen unbedingt und ohne jede Willkür.

Daher sind von der göttlichen Causalität die Zwecke auszuschließen, welche als Muster oder Urbilder der Dinge der Wirksamkeit Gottes vorausgesetzt werden müßten und als Richtschnur dieselbe bedingen würden. Auch diese Bestimmung ist erkennbar genug in unserer Schrift enthalten. „In der Schöpfung", sagt Spinoza, „giebt es außer der causa efficiens keine Mitwirkung anderer Ursachen, oder zur Existenz der geschaffenen Dinge wird nichts vorausgesetzt als Gott." „Ich hätte kurzweg sagen können, daß die Schöpfung alle Ursachen überhaupt außer der causa efficiens verneint und ausschließt. Doch habe ich den Ausdruck „Mitwirkung anderer Ursachen" lieber gewählt, um nicht auf die Frage antworten zu müssen: ob sich Gott bei der Schöpfung keinen Zweck vorgesetzt habe, weshalb er die Dinge geschaffen? Darum habe ich zu größerer Deutlichkeit die Erklärung hinzugefügt, daß die geschaffenen Wesen bloß durch Gott bedingt sind; denn hat sich Gott einen Zweck vorgesetzt, so war dieser sicher nicht außer ihm, weil außer Gott nichts ist, das ihn zum Handeln antreiben könnte."[2] Damit ist klar genug gesagt, daß die sogenannten Zwecke Gottes unter seine nothwendigen Wirkungen gehören und mit diesen zusammenfallen.

Gottes Macht, Verstand und Wille sind nicht verschiedene und besondere Eigenschaften, sondern vollkommen eines mit seinem Wesen: daher ist Gott nicht als die eminente, sondern als die immanente

[1] Cog. met. II. cap. VIII. pg. 121. — [2] Cog. met. II. cap. X. pg. 125 bis 126.

Ursache aller Dinge zu begreifen, als das eine, unendliche, allumfassende, alles bewirkende Wesen: als das wahrhaft Alleine. Es ist nicht einzusehen, sagt Spinoza, wie jene Vermögen Gottes verschiedene und besondere Eigenschaften sein sollen. „Freilich fehlt es nicht an einem Wort, welches die Theologen gleich bei der Hand haben, um die Sache zu erklären: sie reden von der Persönlichkeit Gottes. Wir kennen dieses Wort auch, aber nicht seine Bedeutung und sind außer Stande, uns darunter etwas Klares und Deutliches zu denken, obwohl wir der festen Zuversicht leben, daß Gott dermaleinst es den Seinigen offenbaren werde, wenn ihn die gläubigen Seelen verheißenermaßen von Angesicht zu Angesicht schauen." „Wir erkennen klar und deutlich, daß Gottes Verstand, Macht und Wille nicht verschiedene Eigenschaften sind, sondern als solche nur der menschlichen Auffassung erscheinen." „Wenn wir von Gott sagen, daß er haßt oder liebt, so ist das nicht anders zu verstehen, als wenn es in der Schrift heißt, daß die Erde Menschen ausspeien werde, und was dergleichen mehr ist."[1] „Wenn uns in den heiligen Urkunden noch anderes begegnet, das unser Bedenken erregt, so ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, denn wir untersuchen hier nur solche Dinge, welche wir durch unsere natürliche Vernunft mit völliger Sicherheit erfassen können, und der einleuchtende Beweis einer Sache läßt uns überzeugt sein, daß die heilige Schrift dasselbe lehren müsse, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widerstreiten, und die Bibel kann unmöglich Possen lehren, wie sie der Volksglaube sich einbildet. Wenn wir etwas in ihr fänden, was dem natürlichen Lichte widerspräche, so würden wir die Schrift mit derselben Freiheit widerlegen dürfen als den Koran und den Talmud; doch sei es fern zu denken, daß die heiligen Urkunden vernunftwidrige Dinge enthalten können.

Wir sehen, daß Spinoza die Persönlichkeit Gottes ganz so behandelt, wie die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften und die menschliche Freiheit: er verneint ihre Erkennbarkeit, d. h. er verneint sie selbst. Er wendet den Grundsatz der rationalen Erklärung auch auf die Schrift an, und wir erkennen an dieser Stelle schon die Aufgabe, welche er im theologisch-politischen Tractat zu lösen sucht.

Ist nun die Welt eine ewige und nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, so muß in der Natur der Dinge alles aus Gründen

[1] Cog. II. cap. VIII. pg. 121—123.

erkannt und abgeleitet werden nach dem Vorbilde der geometrischen Methode. Mit dem wahren Begriffe Gottes ist die Nothwendigkeit der Dinge gegeben.

Sobald uns diese Wahrheit verschwindet und die Täuschung der menschlichen Willensfreiheit zurückkehrt, überreden wir uns, daß die Sache auch anders hätte sein können, und statt der Vernunft folgen wir den Irrlichtern der Imagination, die uns überall Möglichkeiten und Zufälle vorspiegelt. Die Richtschnur der wahren Erkenntniß zu erleuchten, braucht Spinoza in seinen metaphysischen Gedanken ein biblisches Beispiel. Josias verbrannte welche Gebeine der Götzendiener auf dem Altare Jerobeams, der Prophet hatte es vorhergesagt, Gott hatte es gewollt: so betrachtet, erscheint die Handlung als nothwendig. Achten wir dagegen bloß auf Josias' Willen, so erscheint sie nur als möglich, als eine Begebenheit, die eben so gut nicht geschehen konnte. Sobald wir die Natur der Dinge von der göttlichen absondern, für sich nehmen und die Erscheinungen vereinzelt betrachten, verstehen wir nicht mehr die Nothwendigkeit der Weltordnung und unterscheiden nichtiger Weise mögliche, zufällige und nothwendige Begebenheiten. „Daß aber", fährt Spinoza fort, „die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, folgt aus dem Wesen der Sache. Es ist fürwahr nur die menschliche Unwissenheit, die solche Unterschiede in den Dingen fingirt. Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur mit voller Klarheit begriffen, so würden sie alles eben so nothwendig finden, als sämmtliche Sätze der Mathematik, aber weil dies über das Maß ihrer Erkenntniß hinausgeht, halten sie gewisse Dinge bloß für möglich, nicht aber für nothwendig. Deshalb muß man sagen, daß Gott entweder nichts vermag, weil in Wahrheit alles nothwendig ist, oder daß er alles vermag und die in den Dingen vorhandene Nothwendigkeit lediglich in seinem Willen besteht und aus demselben folgt." [1]

Da nun Spinoza die vollständige Erkennbarkeit der Dinge bejaht und die reale Geltung des Irrationalen oder Unbegreiflichen verneint, so ist klar, daß seiner Lehre gemäß die Aufgabe der Philosophie darin besteht: das Weltall more geometrico zu erkennen. Diese Methode war in dem kurzen Tractat in Aussicht genommen und in dem ersten Theile seines Anhangs angewendet worden; sie zeigte sich in dem Ver-

[1] Cog. II. cap. IX. pg. 124.

such über die Verbesserung des Verstandes als der alleinige Weg, auf welchem die Erkenntniß das wahre Ziel des Lebens erreicht; sie ist die Form, worin Spinoza die cartesianische Principienlehre darstellt, und welche er in seinen metaphysischen Gedanken zur Erklärung des Universums und zur Einsicht in die wahre Ordnung der Dinge fordert. Die ausgeführte Lösung dieser Aufgabe ist die Ethik.[1]

---

[1] In der Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctorjubiläum gewidmeten Sammlung von Festschriften (1887) findet sich an dritter Stelle von J. Freudenthal ein Aufsatz „Spinoza und die Scholastik" (S. 85—138), worin der Einfluß der jüngeren Scholastik auf Spinoza und dessen Abhängigkeit von derselben genauer als bisher dargelegt und insbesondere die «Cogitata metaphysica» als diejenige Schrift in Anspruch genommen wird, welche den Scholasticismus Spinozas sowohl beurkunde als offenbare. „Die Cogitata", so sagt der Verf., „sind demnach — um die Ergebnisse dieser Untersuchung kurz zusammenzufassen — eine vom Standpunkt des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik. Leise Hindeutungen auf des Verfassers eigene Anschauungen fehlen nicht; doch treten dieselben nicht zahlreicher und entschiedener hervor als in den Principia philosophiae Cartesianae" (S. 118—119).

Von dieser seiner Auffassung aus bestreitet Freudenthal meine im Text entwickelte Ansicht von der Bedeutung der «Cogitata metaphysica», wie dieselbe als Anhang seiner Darstellung der cartesianischen Principienlehre hinzugefügt sind. „Welchen Zweck", so meint der Verf., „Spinoza mit der Abfassung und Herausgabe dieser Schrift verbunden hat, ist noch nicht aufgeklärt. Am ausführlichsten hat K. Fischer in seiner glanzvollen Darstellung der Lehre Spinozas hierüber sich ausgesprochen" (S. 94). „In glänzender Beweisführung sucht derselbe darzuthun, daß Spinoza in den Cogitata den Zweck verfolge, die ihn von Descartes trennenden Unterschiede zu verdeutlichen: aus der von Spinoza gegebenen Begründung der cartesianischen Gedanken sollen die eigenen hervorleuchten." „Man wird den Scharfsinn und die Eleganz dieser Beweisführung, von welcher nur ein Schatten in diesem dürftigen Auszuge sichtbar geworden ist, bewundern, aber ihren Ergebnissen wird man widersprechen müssen" (S. 98—99). Prüfen wir, mit welchem Recht.

In der Bezeichnung und Unterscheidung der beiden Theile der Metaphysik, in der Bezeichnung und Unterscheidung der Eigenschaften Gottes läßt uns Freudenthal gewisse Uebereinstimmungen (nicht der Lehre, sondern) der Ausdrücke, Worte und Namen zwischen Spinoza und den „Scholastikern" wahrnehmen, als deren Hauptrepräsentanten er den Jesuiten Suarez und die beiden Leydener Professoren calvinistischen Bekenntnisses Burgersdijck und Heereboord (den Feind des A. Geulinx) hervorhebt (S. 105—110 flgd.) Indessen Ueberschriften und Inhaltstitel sind nicht der Inhalt.

Zwölftes Capitel.

Der theologisch-politische Tractat. Das Recht der Denkfreiheit.

I. Veranlassung und Aufgabe.

1. Geschichtliche Voraussetzungen und Zeitfrage.

In der Lebens- und Entwicklungsgeschichte des Philosophen haben wir uns über die Entstehung dieses Werks, das die Jugendschicksale Spinozas zur Veranlassung und die seiner letzten Jahre zur Folge

1. Spinoza hat uns durch die Vorrede wissen lassen, daß er die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens und von der Schranke der menschlichen Erkenntniß für falsch halte. Beide Lehren sind in dem Satze vereinigt, daß unser Wille größer ist als unser Verstand, daß jener uneingeschränkt sei, dieser aber beschränkt. In diesem Satze steckt der Cartesianismus, wie in seinem Gegentheil der Spinozismus. Das Gegentheil besagt, daß unser Erkenntnißvermögen nicht bloß beschränkt, sondern auch unbeschränkt ist, unser Wille aber von der Erkenntniß abhängt und so ist wie diese.

2. Wenn auch Spinoza durch die Vorrede uns nicht so ausdrücklich auf seine Verneinungen und Affirmationen hingewiesen hätte, so müßte der aufmerksame und eindringende Leser dieselben in seinen «Cogitata metaphysica» erkennen und zwar in Sätzen nicht bloß gefolgerter, sondern ausgesprochener Art, denn sie enthalten die ganze Differenz zwischen Spinoza und der Scholastik, zwischen Spinoza und Descartes.

3. Er lehrt, daß aus der Unbedingtheit des göttlichen Willens und der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens eine ewige Ordnung der Dinge hervorgehe, in welcher alles so nothwendig folge, wie die Sätze in der Mathematik. Ich wiederhole seine Worte: „Wenn die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar zu erkennen vermöchten, so würden sie alles ebenso nothwendig finden, wie die Sätze der Mathematik, aber weil diese Einsicht die menschliche Erkenntniß übersteigt, so meinen wir, daß dieses oder jenes zwar möglich, aber nicht nothwendig sei“ (Cog. Pars II. Cap. IX).

4. Wenn ich sage: „etwas übersteigt die Fassungskraft der menschlichen Vernunft, so gilt dieser Satz im Sinne Descartes', keineswegs in dem meinigen“. So bedeutet uns Spinoza in der Vorrede. Und er kommt so oft und so geflissentlich auf dieses vermeintliche Unvermögen zurück, daß er uns ausdrücklich bemerkbar macht, wie oft er es schon gesagt habe: «fatemur nos ignorare, qua de re jam saepius locuti sumus» (Cog. II. Cap. XI).

5. Die Ordnung der Dinge ist ebenso nothwendig und ebenso erkennbar, wie die Sätze der Mathematik. Wenn diese Einsicht die menschliche Fassungskraft übersteigt, so könnte Spinoza dieselbe weder haben noch aussprechen. Indem er sie ausspricht, beweist er thatsächlich, daß sie die menschliche Fassungskraft nicht übersteigt; daher leuchtet ein, daß Spinoza die durchgängige Nothwendigkeit und mathematisch geordnete Erkennbarkeit der Weltordnung in seinen «Cogitata metaphysica» bejaht und lehrt, auch abgesehen von der Vorrede.

gehabt hat, genau unterrichtet.[1] Der Conflict mit den Rabbinern, der Bannfluch der Synagoge, die (uns wahrscheinlich gemachte) zeitweilige Verbannung aus Amsterdam und die Rechtfertigung, welche er

6. Eine solche Weltansicht zerstört die Scholastik von Grund aus. Wo hat je ein Scholastiker, gleichviel ob ein alter oder ein junger, etwas ähnliches gelehrt? Aber die Scholastiker haben ja unter den Eigenschaften Gottes auch die Unermeßlichkeit und die Unveränderlichkeit genannt. Spinoza thut dasselbe. Die Scholastiker haben jene «immensitas», diese «immutabilitas» genannt. Spinoza thut dasselbe. Und nun heißt es: „Spinoza und die Scholastik".

7. Spinoza lehrt, daß die Schöpfung, d. h. die ewige und nothwendige Ordnung der Dinge der menschlichen Vernunft vollkommen einleuchte, aber die geoffenbarte und theologische Erkenntniß davon gänzlich verschieden sei und von ganz anderer Art, daher auch die Engel nicht in die Metaphysik, sondern bloß in die Theologie gehören, «cujus cognitio cum sit prorsus alia sive toto genere diversa a cognitione naturali, nullo modo cum illa miscenda est (Cog. II. Cap. XII).

8. Wenn aber die Engel nicht in die erkennbare Ordnung der Dinge gehören, so gehören sie auch nicht in die Schöpfung, als welche eines ist mit der ewigen und nothwendigen Ordnung der Dinge. Ich nehme an, daß Spinoza aus zwei zusammenhängenden Sätzen, welche er ausspricht, den Schlußsatz zu ziehen vermocht hat; ich nehme an, daß er bis drei zählen konnte, und daß er auch solche Leser im Auge gehabt hat, welche im Stande waren, bis drei zu zählen. (Daher trifft mich der Vorwurf nicht, welchen Freudenthal mir macht: „Es ist immer mißlich, die Lehre eines Philosophen bestimmen zu wollen, wie K. Fischer es thut, nicht nach den Meinungen, die er ausspricht, sondern auf Grund der Consequenzen, die man aus seinen Worten zieht.)

Wo hat je ein Scholastiker eine Schöpfung gelehrt, welche das Dasein der Engel von sich ausschließt?

9. Aus der unbedingten Geltung unserer Vernunfterkenntniß (folgt nicht bloß, sondern) folgert Spinoza, daß auch die heiligen Schriften vernunftgemäß zu prüfen sind, nicht bloß der Talmud und der Koran, sondern auch die Bibel, denn die Wahrheit könne der Wahrheit nicht widerstreiten (Cog. II. Cap. VIII). Diese Sätze schmecken schon nach dem theologisch-politischen Tractat, aber gar nicht nach der Scholastik.

10. Aus der rationalen Erkennbarkeit der Schöpfung, d. h. der ewigen und naturgesetzlichen Ordnung der Dinge erhellt die Unmöglichkeit einer Abschaffung der Naturgesetze, d. h. die Unmöglichkeit der Wunder, beispielsweise die Unmöglichkeit, daß Engel erscheinen, daß Bileams Eselin gesprochen habe, u. s. f. Daß Gott die Welt nach einer unwandelbaren Ordnung regiere, sei ein weit größeres Wunder, als wenn er um der menschlichen Dummheit willen (propter stultitiam hominum) die Naturgesetze abschaffe (Cog. II. Cap. IX). Hier redet der unverhohlene Spinoza, der schon den tractatus theologico-politicus im Kopfe

[1] Zu vgl. Buch II. Cap. IV. S. 131 flgd. Cap. V. S. 147—149. S. 155—160. Cap. VI. S. 192 flgd. Cap. VII. S. 206 flgd.

damals niederschrieb, mußten ihn zu einer Untersuchung der Rechtsgründe bewegen, aus denen die kirchliche und politische Behörde solche

hat. Und dieser Spinoza in diesen seinen «Cogitata metaphysica» soll ein Nachzügler der Scholastiker sein?

11. Aus dem Wesen und der Einheit Gottes folgt, daß die gesammte Ordnung der Dinge (natura naturata) ein einziges Wesen (unicum ens) und der Mensch einen Theil desselben ausmacht, der mit allen übrigen Dingen nothwendig zusammenhängt (Cog. II. Cap. VII und IX). Dieser Satz widerstreitet der dualistischen Grundlehre des Descartes in Ansehung der Substantialität sowohl der Welt als auch des Menschen: in diesem Satz steckt der ganze Spinozismus.

12. Wie sich die göttlichen Attribute Wesenheit, Wille und Verstand unterscheiden, das wollen uns die Theologen durch das Wort „Persönlichkeit" erklären. „Wir kennen das Wort", sagt Spinoza, „aber wir wissen nicht, was es bedeutet und sind außer Stande, uns einen klaren und deutlichen Begriff davon zu bilden" (Cog. II. Cap. VIII). Da es nach Spinoza zwar viel Unerkanntes, aber nichts Unerkennbares giebt, vielmehr das unerkennbare Sein gleich ist dem Nichtsein, so leuchtet ein, daß er die Persönlichkeit Gottes, wie sie bei den Theologen gang und gäbe ist, als etwas Unbegreifliches verneint und darum die Unpersönlichkeit Gottes behauptet: er lehrt sie indirect in den «Cogitata metaphysica», direct in der Ethik.

13. Wenn Spinoza lehrt, daß in der Körperwelt nichts anderes angetroffen werde als mechanische Gebilde und Verrichtungen, weshalb die Lehre von den drei Arten oder Stufen des Seelenlebens der Pflanzen, Thiere und Menschen in das Reich leerer Einbildungen (figmenta) gehöre (Cog. II. Cap. VI), so sind diese Sätze zwar ganz cartesianisch, aber völlig antiaristotelisch und antischolastisch.

14. Was will Spinoza in dem letzten Capitel seiner Cogitata mit Buridans Esel, der zwischen Heu und Gras verhungert, weil er von den beiden Arten des Futters mit gleicher Stärke gelockt wird? So meinen die Deterministen, gegen welche der indeterministisch und nominalistisch gesinnte Pariser Scholastiker Johannes Buridanus jenes Gleichniß, wie ich glaube, gerichtet hat. Natürlicher weise verhungert der Esel in dem gegebenen Falle keineswegs, etwa den Indeterministen oder dem Professor Heereboord zu Liebe!

Der Esel, dessen Vorstellung an dem sinnlichen und gegenwärtigen Eindruck haftet, steht vor der Wahl zwischen Heu oder Gras; dagegen der Mensch, welcher urtheilt und schließt, d. h. denkt, steht vor der Wahl (nicht bloß zwischen zwei Nahrungsobjecten von gleicher Annehmlichkeit, sondern) zwischen Essen oder Verhungern, Leben oder Tod, Sein oder Nichtsein. Er wäre ja der allerärgste Esel, wenn er verhungerte. In seinem Denken und Urtheilen liegt auch das Bejahen und Verneinen, das Wählen und Wollen: dieses ist durch jenes völlig bestimmt oder determinirt.

Aus dem denkenden Wesen des Menschen folgen die Denkacte (actus cogitativi), welche die Willensacte (volitiones) in sich schließen und bestimmen. Demnach schreibt Spinoza das Vermögen des Bejahens und Verneinens nicht, wie Descartes,

Schicksale über ihn verhängen durften. Er war um seiner religiösen Ueberzeugungen willen, die sich auf philosophische gründeten, bestraft und in der Sicherheit seiner bürgerlichen Stellung schwer geschädigt worden. Wir wissen, daß seine Vertheidigungsschrift ein Protest war, der das Recht der jüdischen Glaubensrichter bestritt und wahrscheinlich schon den Grundgedanken enthielt, den Spinoza neun Jahre später in seinem theologisch-politischen Tractat ausführte, denn er sagt in dem letzteren: „Ich schreibe hier nichts, was ich nicht schon längst und lange bedacht habe".[1] Daher läßt sich annehmen, daß, wie Bayle berichtet, in jener bisher verlorenen Apologie die Grundzüge des späteren Werks vorbereitet waren. Auch bemerken wir, daß der theologisch-politische

dem Willen zu, unabhängig vom Verstande, sondern dem Denken, mit welchem der Wille zusammenfällt und identisch ist, wie die Ethik lehrt: «intellectus et voluntas unum idemque sunt». Hier in den Cogitata heißt es: «cogitare, hoc est, affirmare et negare». „Wir haben es eben gesagt, ja dargethan, daß der Wille nichts ist als der Geist selbst, diesen aber nennen wir ein denkendes, d. h. bejahendes und verneinendes Wesen. Und hieraus schließen wir mit aller Klarheit, daß unser Geist, wenn wir bloß auf sein eigenstes Wesen achten, das Vermögen sowohl des Bejahens als auch des Verneinens besitzt, denn darin besteht das Denken «id enim, inquam, est cogitare»" (Cog. II. Cap. XII. Paulus). pg. 138.

Das Vermögen, welches Descartes dem Willen zugeschrieben hat, gehört nach Spinoza dem Verstande: er überträgt das Vermögen des Bejahens und Verneinens vom Willen auf den Verstand. Indem er den cartesianischen Indeterminismus zu vertheidigen scheint, vertheidigt und lehrt er in der bündigsten Form seinen eigenen Determinismus. Buridans Esel, dieses Gleichniß der Indeterministen, verwandelt er in ein treffendes Gleichniß des Gegentheils. Der Mensch wäre ja der ärgste Esel in der Welt, wenn er mitten unter Speisen wider alle Vernunft und Einsicht verhungern wollte.

15. Um den Lesern die Bedeutung der «Cogitata metaphysica» gleichsam ad oculos zu demonstriren, so mögen sie nur den Absichten und Worten Spinozas gemäß auf die beiden Beispiele achten, welche er gebraucht hat: Bileams Eselin und Buridans Esel. An der ersten demonstrirt oder erläutert unser Philosoph die Unmöglichkeit der Wunder, an dem zweiten die der menschlichen Willensfreiheit im Sinn der unbedingten Willkür.

Die Unmöglichkeit der Wunder erhellt aus der ewigen, nothwendigen und erkennbaren Ordnung der Dinge (Deus sive natura), kurz gesagt: aus der Immanenz Gottes; eben hieraus erhellt die Unmöglichkeit einer von der Erkenntniß unabhängigen Willensfreiheit. Daher ist Spinoza in seinen «Cogitata metaphysica» als dem Anhange zu seiner Darstellung der cartesianischen Principienlehre weder ein Cartesianer noch weniger ein Scholastiker, sondern derselbe Pantheist und Naturalist, der den theologisch-politischen Tractat und die Ethik verfaßt hat.

[1] Tract. theol.-pol. Op. I. pg. 296.

Tractat eine entschieden antijüdische Gesinnung ausprägt und das Judenthum weit ungünstiger und abgeneigter beurtheilt als die christliche Religion, daß einige Stellen in seinem zwölften Capitel aus den persönlichen Erlebnissen des Verfassers herzurühren scheinen und vielleicht wörtlich in der Vertheidigungsschrift standen, welche Spinoza dem Bannfluch entgegensetzte. In politischer Hinsicht finden wir den Philosophen mit jener republikanischen Partei in den Niederlanden einverstanden, welche die Freiheit der religiösen Ueberzeugung und die Unterordnung der Kirche unter den Staat forderte, einer Partei, deren Führer einst Oldenbarnevelb und zu Spinozas Zeit Johann de Witt war.[1] Am Schluß seines Buchs, wo er von dem Unheil und den Opfern politisch-religiöser Verfolgung redet, mochte ihm unter so vielen Fällen auch Oldenbarnevelds Schicksal vor Augen schweben. Das Verhältniß von Kirche und Staat bewegte damals die Geister als eine der wichtigsten politischen und philosophischen Zeitfragen. Ueber die volle Unabhängigkeit der Staatsgewalt von jeder kirchlichen Autorität waren die freien Denker derselben Ansicht. Hobbes hatte in seinen politischen Schriften die absolute Machtvollkommenheit des Staats so unbeschränkt geltend gemacht, daß er ihm auch die kirchliche Autorität in die Hand gab, das religiöse Bekenntniß in der Form des politischen Gehorsams unterwarf und die Religion gänzlich mediatisirte. Fünf Jahre vor dem Werke Spinozas war in Amsterdam unter pseudonymer Maske ein ähnlich gesinntes Buch über das kirchliche Recht erschienen, dessen Verfasser sich «Lucius Antistius Constans» nannte. Bayle nahm die Schrift unter gleicher Kategorie mit dem theologisch-politischen Tractat, einige glaubten, Spinoza sei der Verfasser, dieser aber erklärte selbst, daß er es nicht sei; Leibniz bezeichnete als solchen van den Hoof[2]; wahrscheinlich hat, wie Colerus berichtet, Ludwig Meyer das Buch geschrieben, der im folgenden Jahre (1666) anonym ein Werk herausgab, worin er beweisen wollte, daß die wahre Philosophie der allein gültige Interpret der Schrift sei. Dieses Buch ist der nächste Vorläufer unseres theologisch-politischen Tractats.

2. Die Fassung der Aufgabe.

Wir wollen zeigen, wie sich in Spinoza die Aufgabe seines Werks gestaltet. Er bejaht die Freiheit der religiösen Ueberzeugung

[1] S. oben Buch II. Cap. III. S. 113—116. — [2] S. oben Cap. V. S. 176.

und will deren rechtmäßige Geltung begründen. Da nun die religiöse Ansicht auf philosophischer Erkenntniß beruhen kann (nicht muß), so wird zur Freiheit der Religion die Denkfreiheit gefordert, welcher zwei herrschende Autoritäten gegenüberstehen: die der Kirche und die des Staats. Wenn nun aus Gründen, die zu beweisen sind, die Kirche dem Staat unterthan sein soll, so muß gefragt werden: ob der Staat das Recht, die Denkfreiheit zu unterdrücken, und nicht vielmehr die Pflicht hat, sie zu beschützen und zu befördern? Nehmen wir an, daß die Glaubens- und Denkfreiheit zur Selbsterhaltung des Staats beitrage und seiner Sicherheit diene, so würde damit ihre rechtmäßige Geltung und die Schutzpflicht des Staats bewiesen sein. Diesen Punkt bezeichnet schon der Titel der Schrift als den Kern ihrer Aufgabe: „Es soll gezeigt werden, daß die Denkfreiheit (libertas philosophandi) nicht bloß unbeschadet der Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt, sondern ohne die Vernichtung beider nicht aufgehoben werden kann".

Zerlegen wir das Thema in seine Hauptfragen, so betreffen diese das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie, Kirche und Staat, Staat und Denkfreiheit: die erste Frage ist religionsphilosophisch oder theologisch, die zweite kirchenpolitisch, die dritte politisch. Darum nannte Spinoza seinen Tractat und die in demselben enthaltenen Untersuchungen „theologisch-politisch".

Es giebt eine Voraussetzung, unter welcher das Verhältniß von Religion und Philosophie, Kirche und Staat einen unversöhnlichen Gegensatz bilden und die Kirche das alleinige Recht der Geistesherrschaft beanspruchen muß: wenn Religion und Philosophie als zwei Erkenntnißsysteme gelten, deren eines sich auf die göttliche Offenbarung, das andere auf die natürliche Vernunft gründet. Dann muß die Religion die höchste Autorität in der Erkenntniß behaupten und jede ihrer Lehre widerstreitende Ansicht als einen strafwürdigen Frevel ansehen: sie wird eine Kirche und fordert das Recht, die menschlichen Meinungen zu beherrschen, zu reguliren und jede Abweichung als Ungehorsam zu züchtigen. Die persönliche Ueberzeugungsfreiheit ist unterdrückt, in ihren Aeußerungen bedroht und damit die bürgerliche Sicherheit gefährdet, die der Staat zu bewirken hat. Dieser darf nicht dulden, daß die Religion ihn erschüttert, er darf daher dem Glauben nicht die Autorität einräumen, welche Wissenschaft und Geistesfreiheit unterjocht, vielmehr muß er der Religion in seinem eigenen Interesse ihre gefährliche Kirchengewalt nehmen und den Streit der

Meinungen ungefährlich machen, indem er die Freiheit ihrer Aeußerung sichert.

Wenn dem Glauben keine Macht mehr über die Erkenntniß zusteht, so kann er widerstreitende Meinungen nicht mehr fanatisch bekriegen, und wenn der Glaubenshaß und die Verfolgungssucht nicht mehr durch ihr Machtbewußtsein genährt werden, so verlieren sie ihre Kraft, ihre Wirksamkeit erlischt, und an ihre Stelle tritt die stille, friedfertige, dem religiösen Leben gemäße Gesinnung. Daher ist die Geistesfreiheit nicht bloß im Interesse des Staats, sondern eben so sehr in dem der Religion; der Staat will die sichere und darum friedliche Gesellschaft der Menschen, die Religion die fromme und darum friedfertige Gesinnung: daher können beide, wenn sie die Gesetze ihrer Natur erfüllen, einander nicht widerstreiten, und sie vertragen sich beide nicht bloß mit der Denkfreiheit, sondern bedürfen dieselbe im Interesse der Sicherheit und des Friedens; sie sind beide vernichtet, wenn man die Denkfreiheit unterdrückt und der kirchlichen Glaubensautorität opfert. Sind es auch nicht dieselben Bedingungen, aus denen Staat, Religion und Philosophie hervorgehen, so sind es doch dieselben Bedingungen, die ihnen zugleich Gefahr bringen. Wenn der Glaube über die Meinungen herrscht, so muß er diese seine Macht zu erhalten suchen, er muß darum hassen und verfolgen, durch den Haß die friedfertige und fromme Gesinnung, durch die Verfolgung die bürgerliche Sicherheit, also das innerste Wesen sowohl der Religion als auch des Staates zerstören.

Nun muß der Glaube herrschen, wenn er in der That eine auf göttliche Offenbarung gegründete Erkenntniß besitzt, kraft deren er den weltlichen Mächten des Staats und der Wissenschaft als göttliche Autorität gegenüber steht. Wer wollte diese so begründete Macht bestreiten, es sei denn, daß man die Hinfälligkeit ihrer Begründung nachweisen kann? Die jüdische wie die christliche Religion berufen sich auf Thatsachen göttlicher Offenbarung, auf heilige, von Gott inspirirte Urkunden, deren Glaubwürdigkeit nicht den mindesten Zweifel zulasse. Wo blieben sonst die biblischen Weissagungen und Wunder, die Propheten des alten, die Apostel des neuen Testaments? Wenn die Bibel im buchstäblichen Sinn das Wort Gottes ist und die wahre Erkenntniß der Dinge enthält, so ruht die biblische Religionslehre und deren Herrschaft auf den sichersten, unantastbaren Grundlagen, vor deren Autorität sich die menschliche Wissenschaft und Gesellschaft beugen muß.

Hier sieht sich Spinoza vor ein Thema gestellt, welches untersucht sein will, weil davon alle übrigen Fragen abhängen. Es handelt sich um die Geltung und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift: um eine solche Geltung und Glaubwürdigkeit, die der wahren Religion entspricht, aber das Recht zur Herrschaft über die menschliche Erkenntniß ausschließt. Es muß daher gezeigt werden, daß die Bibel überhaupt kein Erkenntnißsystem über die Natur der Dinge bietet, daß sie ein solches weder ist noch sein will, daß ihre Offenbarungen nicht theoretischer, sondern praktischer Art sind, menschliche Lebenszustände im Auge haben und nicht Naturgesetze, sondern Sittengesetze lehren. Ihr ewiger Inhalt ist allein die religiöse, nicht die philosophische Wahrheit, ihre göttlichen Offenbarungen enthüllen uns das sittliche Lebensziel, welches in der frommen und lauteren Gesinnung besteht, welche, erfüllt von der Liebe Gottes, seinem Willen gemäß handelt. Höheres haben die Propheten nie geweissagt, die Apostel nie gelehrt. Alles andere ist zeitlicher und geschichtlicher Natur.

Die Bibel enthält Geschichte. Um die heiligen Schriften zu verstehen, muß man sie aus der Eigenthümlichkeit ihrer Zeitalter beurtheilen und erklären. Wie die Natur nur aus sich ohne Vorurtheile begriffen sein will, so darf auch die Bibel nur aus ihrer eigenen Natur, d. h. aus ihrer Geschichte erklärt werden. Die Erklärungsart der Natur ist physikalisch, die der Bibel historisch; darin stimmen beide überein, daß sie in ihrem Verfahren sich lediglich nach der Art und Eigenthümlichkeit ihrer Objecte richten. Da die Bibel kein philosophisches Erkenntnißsystem ist und sein will, so ist es grundfalsch, sie so zu betrachten und auszulegen, als ob sie ein solches wäre. Diese naturwidrige und verkehrte Erklärungsweise hat zwei Fälle: entweder gilt die Vernunft als Richtschnur zur Auslegung der Schrift oder diese als Richtschnur der Vernunft; entweder wird alles in der Bibel so erklärt und gedeutet, daß es mit der natürlichen und philosophischen Erkenntniß übereinstimmt, oder die Vernunft sieht in der Schrift lauter übernatürliche Offenbarungen, deren Glaubwürdigkeit sie anerkennt, indem sie auf ihre natürliche Einsicht Verzicht leistet.

Auf diese Weise wird sowohl der Bibel als der Vernunft Gewalt angethan. Die erste Art der Bibelerklärung ist scholastisch oder dogmatisch, die zweite in Rücksicht auf die menschliche Vernunft skeptisch; den Typus der scholastischen Methode findet Spinoza in Maimonides, den der skeptischen

in Jehuda Alphachar[1]; er selbst widerstreitet beiden und stellt der theologisch-rabbinischen Erklärungsart der biblischen Schriften die historisch-kritische entgegen als die dem Ursprung und der Verfassung jener Bücher allein gemäße. Er ist der erste, der in diesem Lichte den Kanon betrachtet und die Entstehung der biblischen Urkunden untersucht. Darin bestand die mächtige und erschreckende Wirkung, welche der theologisch-politische Tractat auf sein Zeitalter ausübte. Durch diese kritische Betrachtung der Bibel ist Spinoza für das siebzehnte Jahrhundert geworden, was Hermann Samuel Reimarus dem achtzehnten und David Friedrich Strauß dem neunzehnten werden sollte, ja er hat vor Reimarus den historischen Gesichtspunkt voraus, welcher in der Erklärung der biblischen Dinge den moralischen hinter sich zurückläßt.

Wir sind über die Aufgabe und den Zweck des theologisch-politischen Tractats, wie über die Ordnung und den Zusammenhang seiner Probleme im Klaren. Um das Recht der Denkfreiheit zu begründen und solidarisch mit den politischen, durch die Staatsmacht gesicherten Rechten zu verbinden, muß die Herrschaft der Religion über die Vernunfterkenntniß entkräftet werden, was nur geschehen kann durch den Beweis, daß sich der Anspruch einer solchen Herrschaft umsonst auf die Bibel beruft, welche, richtig gewürdigt, Geschichte und Religion enthält, aber keine philosophische Erkenntniß der Natur der Dinge. Darum sind, um Spinozas Werk verstehen und seinen Untersuchungen folgen zu können, vor allem zwei Bedingungen nöthig: der richtige Standpunkt zur Auslegung der Schrift und die Einsicht, daß die religiöse und philosophische Wahrheit wesentlich verschiedene Gebiete haben daher die Religion unabhängig ist von der Philosophie. Ueber den ersten Punkt handelt unser Tractat im siebenten, über den zweiten im vierzehnten Capitel. Im Hinblick auf beide sagt Spinoza am Schluß des letzteren: „Was ich in diesen Abschnitten dargethan habe, sind die Hauptpunkte, welche ich in meinem Werk ins Auge gefaßt; darum will ich, bevor ich weiter gehe, den Leser dringend bitten, daß er diese zwei Capitel einer größeren Aufmerksamkeit und wiederholter Erwägung würdigen und überzeugt sein möge, daß ich nicht in der Absicht geschrieben habe, um Neuerungen einzuführen, sondern um verkehrte Ansichten zu berichtigen in der Hoffnung, die richtigen endlich

[1] Tract. theol.-pol. cap. XV. Op. I. pg. 349—350.

einmal hergestellt zu sehen".[1] „Das Ziel der Philosophie ist die Wahrheit, das des Glaubens Gehorsam und Frömmigkeit."[2]

II. Die Lösung der Aufgabe.

1. Religion und Philosophie.

Nicht bloß in den Schicksalen des Philosophen und der Richtung seines Zeitalters ist die Aufgabe des theologisch-politischen Tractats begründet, sondern auch in seinen Lehrschriften, soweit uns dieselben bereits bekannt sind: ich meine namentlich den kurzen Tractat und den Versuch über die Verbesserung des Verstandes. Das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie leuchtet uns hier schon in derjenigen Fassung ein, welche die übrigen Fragen in sich schließt und deren Lösung bedingt. Die Vereinigung mit Gott erschien als das höchste Gut und Ziel des menschlichen Lebens, die methodische Erkenntniß, welche die Ordnung der Dinge adäquat vorstellt, als der Weg, auf dem die Philosophie unfehlbar jenes Ziel erreicht. Indessen ist dieser Weg nicht der einzige, sonst müßte das Maß philosophischer Erkenntniß auch das der sittlichen Lauterkeit sein. Die Liebe zu Gott ist die Befreiung von der menschlichen Selbstsucht in ihrem ganzen Umfange, sie ist die stille, uneigennützige und freudige Ergebenheit in Gott, welche Spinoza gern als Frömmigkeit und Gehorsam bezeichnet. Eine solche Gemüthsrichtung kann unser ganzes Leben durchdringen, auch wenn unsere Ansichten über die Natur der Dinge keineswegs die richtigen sind. Daher ist die Religion nicht gebunden an die Form der Erkenntniß und an die Bildungsstufe des Verstandes; sie besteht in der Lauterkeit des Herzens, die sich mit der Einfalt des Verstandes sehr wohl verträgt und unabhängig ist von der Philosophie. Die Religion ist Sache der Gesinnung, nicht der Lehre und Doctrin; die Erkenntniß ist zunächst Sache des Verstandes, nicht des Herzens, obwohl die wahrhaft religiöse Gesinnung nothwendig aus der Vollendung der wahren Erkenntniß der Dinge (Gotteserkenntniß) hervorgeht. Daher darf auch die Uebereinstimmung mit einer gegebenen Religionslehre oder Dogmatik so wenig das Kriterium der Religion als die Richtschnur der Philosophie ausmachen.

Es giebt eine natürliche Lebensrichtung, mit welcher sich die religiöse in keiner Weise verträgt: die der menschlichen Selbstliebe. Wo die

[1] Ebendas. cap. XIV. Op. I. pg. 349. — [2] Ebendas. pg. 348.

eigennützigen Interessen herrschen, da ist nicht die Liebe zu Gott, sondern nur die zu den vergänglichen Dingen gegenwärtig, und wo jene Interessen den Schein der Religion annehmen, zeigt sich das äußerste Gegentheil der letzteren, ihre widerlichste Verkehrung: der Zustand der Lüge und Heuchelei. Es giebt keine Gemüthsart, die dem Wahrheitssinn mehr widerstreitet und von Spinoza wegwerfender behandelt wird. Unter allen Religionen steht keiner diese Maskirung der Selbstsucht schlechter, als der christlichen, deren innerster Beruf die Weltüberwindung sein soll. Die christlichen Heuchler sind die schlimmsten, weil die christliche Religion selbst die lauterste ist. „Ich habe mich oft gewundert", sagt Spinoza in der Vorrede seines Tractats, „daß Menschen, die sich mit dem Bekenntniß des christlichen Glaubens brüsten, d. h. mit den Gesinnungen der Liebe, Freude, Mäßigung und Treue gegen alle Welt, doch so feindselig hadern und täglich den bittersten Haß gegen einander auslassen können, so daß ihr Glaube weit leichter aus diesen Handlungen als jenen Worten einleuchtet; denn es ist schon längst dahin gekommen, daß wir fast überall den religiösen Charakter, ob einer Christ, Türke, Jude oder Heide ist, nur aus der Art der äußeren Erscheinung und des Cultus oder daraus zu erkennen vermögen, daß er diese oder jene Kirche besucht, dieser oder jener Meinung zugethan ist und auf die Worte irgend eines Meisters zu schwören pflegt. Im Uebrigen ist die Lebensart bei allen dieselbe. Ich forschte nach der Ursache des Unheils und fand sie darin, daß es dem Volk als Religion erscheint, die Dienste, Würden und Aemter der Kirche für Privilegien anzusehen und die Geistlichen hoch in Ehren zu halten. Wie nun dieser Mißbrauch in die Kirche eingerissen war, erfaßte sogleich eine ungeheure Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter gerade die schlechtesten Leute, der Eifer für Verbreitung der göttlichen Religion entartete in gemeine Habsucht und Ehrgeiz, der Tempel selbst in eine Schaubühne, wo nicht Kirchenlehrer, sondern Redner sich hören ließen, welche das Volk keineswegs zu belehren, sondern bloß zur Bewunderung für ihre Person hinzureißen, Andersgläubige öffentlich herunterzukanzeln und nur neue und ungewöhnliche Dinge der Art vorzutragen begierig waren, welche am meisten das Staunen des Volks erregte. So mußte viel Streit, Neid und Haß entstehen, die keine Zeit zu beschwichtigen vermocht hat. Daher kann man sich nicht wundern, daß von der alten Religion nur der äußere Cultus geblieben ist (worin das Volk Gott mehr durch Schmeichelei als Anbetung zu

dienen scheint), daß der Glaube nur noch in Leichtgläubigkeit und Vorurtheilen besteht und in was für Vorurtheilen? In solchen, welche die Menschen aus vernünftigen Wesen zu unvernünftigen machen und alles thun, um zu verhindern, daß ein jeder die eigene Urtheilskraft braucht und das Wahre vom Falschen unterscheidet: in Vorurtheilen, welche geflissentlich ersonnen zu sein scheinen, um das Licht des Verstandes völlig zu ersticken. Die Frömmigkeit, bei dem ewigen Gott, und die Religion besteht nur noch in widersinnigen Geheimnissen! Wenn man die Vernunft ganz verachtet, den Verstand für grundverdorben hält und ihm den Rücken kehrt, so gilt man, was der Gipfel des Unsinns ist, gerade deshalb für göttlich erleuchtet. Wahrlich! wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichts hätten, so würden sie nicht so hochmüthig rasen, sondern Gott besser verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, vielmehr durch Liebe vor den übrigen Menschen sich auszeichnen, sie würden dann nicht so feindselig die Andersdenkenden verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, wenn sie wirklich für deren Heil und nicht bloß für den eigenen Vortheil besorgt wären."[1]

2. Religion und Staat.

Das der Religion zugehörige und eigenthümliche Gebiet ist die Gesinnung, das menschliche Herz in seiner Demuth und Frömmigkeit. Die Gesinnung kann nicht erzwungen werden, noch weniger kann sie selbst einen Zwang ausüben, sie kann eher dulden als herrschen. Jede Herrschaft, welche die Religion nach außen beansprucht oder besitzt, entfremdet sie ihrem eigenen innersten Wesen: die Herrschaft über die Meinungen macht sie unduldsam und streitsüchtig, die über den Staat macht sie hochmüthig und gewaltthätig. Eine solche Macht vernichtet nicht bloß die Grundlagen der Religion, sondern eben so sehr die der Wissenschaft und des Staats. Daher haben beide gegenüber der Religion das gemeinschaftliche Interesse ihrer natürlichen Unabhängigkeit. Der Staat darf die Religion, so weit sie in der Gesinnung besteht, nicht beherrschen, noch weniger darf er von der Religion, die sich als Kirche geltend macht, beherrscht werden; die Religion in ihrem wahren Element ist unabhängig vom Staat, der Staat ist unabhängig von der Kirche, diese dagegen, nämlich die Religion in ihrer äußeren Verfassung, ist abhängig vom Staat. In diesem Punkt liegt das politische Thema der Untersuchung Spinozas.

[1] Tract. theol.-pol. Praef. Op. I. pg. 147—148.

Das Verhältniß der Religion zur Philosophie führt von selbst auf das Verhältniß der Religion zum Staat. Wäre die natürliche Erkenntniß unterthan der Religion, so müßte es auch der Staat sein, der sich auf das natürliche Recht gründet. Die Sache der Philosophie ist hier zugleich die des Staats.[1]

Darum liegt der Schwerpunkt unserer Schrift, wie schon früher gezeigt worden, in dem Beweise, daß die Religion keine Macht hat über die Einsicht, daß sie selbst kein Erkenntnißsystem ist, noch bei richtiger Selbsterkenntniß sein will.[2] Aber sie will es sein in der Verfassung, welche sie geschichtlich angenommen hat und festhält, sie macht den Anspruch, göttliche Erkenntniß zu sein gegenüber der natürlichen, und bestreitet von hier aus die Rechte der letzteren, wenigstens jedes Recht einer Geltung in göttlichen Dingen. Nennen wir die Lehre oder Erkenntniß, deren Gegenstand Gott und die göttlichen Dinge sind, Theologie, so nimmt die gegebene Religion für sich allein das Recht in Anspruch, die wahre theologische Erkenntniß zu sein, und bestreitet sowohl der Philosophie als auch dem Staat die Geltung ihrer natürlichen Grundlagen. Jetzt muß sich die Untersuchung Spinozas, um ihre Aufgabe zu lösen, gegen die kirchliche Theologie kehren und selbst theologisch werden, indem sie das gemeinsame Recht der Wissenschaft und des Staats, die unabhängige Geltung sowohl der natürlichen Erkenntniß als auch des natürlichen Rechts vertheidigt. Diese Vertheidigung ist nur möglich durch eine gründliche Widerlegung der vermeintlichen Rechtsansprüche, welche die Theologie in ihrer göttlichen Machtvollkommenheit gegen Wissenschaft und Staat erhebt und beiden überordnet: darin besteht das theologisch-politische Thema der Untersuchung.

3. Religion und Bibel.

Nach dem Grundsatz der Theologie ist die Bibel das geoffenbarte, unverfälschte, in jedem Buchstaben glaubwürdige Wort Gottes, die heiligen Schriften sind durchgängig wahr, also nirgends in Widerstreit mit einander, ihre Wahrheit ist der Kanon und die Richtschnur aller Wahrheit, es giebt keine, welche der Schrift widersprechen dürfte. Was dieser zuwiderläuft, ist falsch. Befindet sich nun in einem solchen Widerstreit die natürliche Erkenntniß, so entsteht zwischen Offenbarung und Vernunft, Religion und Philosophie ein heilloser Conflict.

---

[1] Ebendas. Cap. XVI—XX. — [2] S. oben S. 313—316.

Wenn aber jener theologische Grundsatz **nicht** standhält? Wenn die Bibel ein solches Lehrsystem ewiger Wahrheiten, geoffenbarter Einsichten in die Natur der Dinge nicht ist? So würde mit diesem Ansehen der Schrift auch die Theologie die von ihr beanspruchte Herrschaft über die natürliche Erkenntniß und das natürliche Recht, über Philosophie und Staat verlieren: der theologisch-politische Tractat würde dann seine Aufgabe gelöst und seine Sache gewonnen haben. Alles hängt daher an der Frage nach der Geltung der Bibel: wie ist diese zu verstehen und zu erklären?

Die wissenschaftliche Erklärung ist in allen Fällen dieselbe, sie begreift ihr Object aus der (nächsten) Ursache, die es hervorbringt, diese wieder aus ihrer Ursache und folgt so dem Causalgesetz, nach welchem die Dinge entstehen. Es ist dabei gleich, ob das Object die Natur oder die Bibel, die Bewegung eines Körpers oder der Ausspruch eines Propheten ist. Um den Inhalt der biblischen Schriften richtig zu würdigen, muß man ihren Ursprung kennen und wissen, wie sie entstanden sind. Wann sind diese Bücher geschrieben, von wem, in welcher Absicht? Das sind die obersten Fragen, von denen eine methodische Erkenntniß der Bibel abhängt. Die vollständige Auflösung dieser Fragen würde eine vollständige Geschichte der biblischen Schriften sein, die selbst nur durch die Geschichte der Zeitalter, welche jene Schriften erzeugt haben, ganz erhellt werden könnte. Von diesen allgemeinen geschichtlichen Bedingungen aus könnte man sicheren Weges vordringen in den Inhalt der einzelnen biblischen Schriften, in die einzelnen Bestandtheile dieses Inhalts. So ließen sich die zur Bibelerklärung nöthigen Fragen richtig ordnen und aus ihren natürlichen Voraussetzungen beantworten. Um z. B. eine prophetische Stelle richtig zu erklären, müßte man folgende Punkte deutlich einsehen: Was ist im biblischen Sinn überhaupt Prophezeiung? Welcher Beweggrund trieb die Propheten? Was wollte dieser Prophet in dieser einzelnen Prophezeiung?

Es wird in vielen Fällen nicht möglich sein, das Dunkel der Zeiten zu lichten, die Lücken zu ergänzen, die Geschichte zu vervollständigen und die Wege der Erklärung völlig zu ebnen. Aber die Richtschnur ist gegeben. Die biblischen Schriften wollen verstanden sein im Geist ihrer Zeitalter, im Sinn ihrer Verfasser, die Autorschaft ist zu prüfen, die geschichtlichen Bedingungen, die Sittenzustände und Bildungsformen des Volks, aus dem die Schriften hervorgingen und für welches sie bestimmt waren, sind zu erkennen. So ist es die histo-

rische und näher die kritisch-historische Untersuchung, welche Spinoza zur richtigen Bibelerklärung fordert als die einzige, unter deren Gesichtspunkt die biblischen Objecte erkennbar werden.

Wie der Natur gegenüber gefragt werden muß, was die Körper ihrer eigenen Natur nach, abgesehen von der unsrigen, sind, so muß der Bibel gegenüber gefragt werden: was bedeuten ihre Schriften ihrem eigenen ursprünglichen Sinn nach, abgesehen von allem, was fremde Interessen und Vorstellungsweisen religiöser oder theologischer Art in sie hineingelegt und hineingedeutet haben? Das geschichtliche Volksleben ist kein Erkenntnißsystem und hängt nicht an dem Leitfaden gewisser Begriffe. Die natürliche Vernunft bildet nicht das Maß und die Richtschnur der Geschichte, also darf sie auch nicht das Maß und die Richtschnur zur Erklärung der Geschichte, zur Erklärung der Bibel bilden, weder im positiven noch im negativen Verstande; es ist eben so unrichtig zu fordern, die Bibel solle natürlich, als sie solle übernatürlich erklärt werden, denn sowohl die natürliche als auch die übernatürliche Erklärungsweise setzen die Vergleichung der Bibel mit der natürlichen Vernunft voraus, entweder als Uebereinstimmung oder als Widerstreit. Aber eben diese Vergleichung ist von vornherein falsch und dem Sinne der Bibel fremd, die weder natürlich (physikalisch) noch übernatürlich, sondern geschichtlich erklärt sein will.

Von hier aus bekämpft Spinoza in allen Punkten die theologische Geltung der Schrift. Es ist der durchgängige Zweck seines Tractats, die mit der Bibel gerüstete Theologie zu entwaffnen und zu zeigen, daß die heilige Schrift, richtig verstanden, mit der natürlichen Erkenntniß nicht streite, daher die Theologie kein Recht habe, auf Grund der Bibel die natürliche Erkenntniß zu unterjochen; daß dieses vermeintliche Recht sich auf ein falsches Bibelverständniß gründe.

Die Bibel gilt bei den Theologen für inspirirt und echt in allen ihren Theilen. Ihre Schriften sind verfaßt von göttlichen Männern, welche ausgerüstet waren mit der Kraft der Weissagung und Wunder; die Geschichte selbst, welche den hauptsächlichen Inhalt der biblischen Schriften ausmacht, ist nicht natürliche Geschichte, sondern ein unmittelbares und durchgängiges Zeugniß der Offenbarung Gottes, denn sie gründet sich auf die Thatsache der göttlichen Erwählung des Volkes Israel. Aber diese Beweise selbst sind alle aus keiner anderen Quelle geschöpft als aus der Bibel und begründen darum deren theologische Geltung so wenig, daß sie dieselbe vielmehr voraussetzen. Es wird

deshalb auf Grund der Bibel selbst erst untersucht und festgestellt werden müssen, ob jene Beweise probehaltig sind. Hier wird der theologisch-politische Tractat zur biblischen Kritik: es muß untersucht werden, wie es sich mit der Autorschaft der heiligen Schriften verhält, was im Sinne der Bibel Offenbarung, Weissagung, Wunder bedeuten, was die Propheten des alten, die Apostel des neuen Testaments sind und gelten wollen?

Es ist hier nicht der Ort, die Ansichten Spinozas von der Entstehung der altbiblischen Schriften unter dem Gesichtspunkt der heutigen Wissenschaft zu prüfen und mit den Ergebnissen der modernen Bibelkritik zu vergleichen. Wir beschränken uns auf eine kurze Darstellung der von ihm ausgeführten Hypothesen. Die historischen Bücher des alten Testaments behandeln zwei große Themata: die älteste Geschichte seit der Schöpfung bis zum Untergange des altjüdischen Reichs und die Begebenheiten der späteren Zeit seit der babylonischen Gefangenschaft und der Wiederherstellung des Tempels. Die Quellen, woraus die Erzählung geschöpft ist, sind die verlorenen Werke hebräischer Geschichtschreiber, die Annalen aus der vorexilischen Zeit der Könige und aus der nachexilischen der Statthalter.

Diese Schriften waren unvollständig, fehlerhaft, in ihren Angaben oft widersprechend, an manchen Stellen durch verschiedene Lesarten unsicher und zweifelhaft; Bruchstücke solcher Werke gaben das Material, woraus durch unkritische Zusammenstellung die uns erhaltenen Geschichtsbücher des jüdischen Volks hervorgingen. In der Absicht, die Geschichte Israels als eine Theodicee der mosaischen Gesetzgebung darzustellen und den Gang seiner Schicksale als Folgen der Erfüllung oder Verletzung der göttlichen Gebote zu rechtfertigen, habe wahrscheinlich Esra (da es kein Früherer gewesen sein könne) die alte Zeit beschrieben und aus den vorhandenen Quellen die zwölf Bücher vom Pentateuch bis zu den Königen componirt. Die mosaischen Schriften selbst, das Buch der Kriege, das des Bundes und das der Gesetze, seien verloren gegangen; Esra schrieb zuerst die Erklärung der Gesetze und machte dann aus dieser Grundlegung und Einleitung seines Werks den letzten Theil derjenigen Sammlung, welche er die fünf Bücher Mosis nannte, denen er weiter das Buch Josua, der Richter und Ruth, die beiden Bücher Samuelis und die beiden der Könige hinzufügte.

Die spätere Geschichte seit dem Exil, dargestellt in der Chronik, dem Buch Daniel, Esra, Esther und Nehemia, habe wahrscheinlich Judas

Maccabäus verfaßt. Die Sammlung der Psalmen falle in die Zeit des zweiten Tempels, wahrscheinlich auch die der Sprüche Salomonis, in keinem Fall dürfe die letztere vor die Zeit des Königs Josia gesetzt werden. Es ist bemerkenswerth, daß sich Spinoza auf eine Angabe Philos beruft, wonach der 88. Psalm während der Gefangenschaft des Königs Jojachin und der folgende nach dessen Befreiung erschienen sei. Auch die prophetischen Bücher seien Sammlungen ohne historische Ordnung und Vollständigkeit, wofür als Zeugnisse Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Hosea und Jona angeführt werden. Das Buch Hiob philosophischen Inhalts sei wahrscheinlich nicht in hebräischer Sprache verfaßt, wie schon der Commentator Ibn Esra vermuthet habe, sondern heidnischen Ursprungs und eine Nachahmung heidnischer Poesie, da hier der Vater der Götter Versammlungen berufe und Momus unter dem Namen Satan die Reden Gottes mit der größten Freiheit durchhechele. „Ich wünschte", sagt Spinoza, „Ibn Esra hätte uns bewiesen, daß dieses Buch aus einer anderen Sprache in die hebräische übersetzt worden sei, denn man könnte daraus schließen, daß die Heiden auch heilige Bücher gehabt haben." Wie ungültig und unsicher die Bestimmung sogenannter kanonischer Schriften ist, würde aufs Klarste einleuchten, wenn sich darunter ein Buch heidnischen Ursprungs fände.

Mit scharfen Worten tadelt Spinoza zu wiederholten malen die Rabbiner, welche durch ihre Auswahl heiliger Schriften den Kanon des alten Testaments eingerichtet, aus nichtigen Gründen gewisse Bücher ausgeschlossen, aus eben so nichtigen andere, welche ihnen lange bedenklich schienen, aufgenommen haben. Die Chronik haben sie für kanonisch, das Buch der Weisheit, des Tobias und andere für apokryphisch erklärt, und sie hätten die Sprüche wie den Prediger Salomonis gern unter die letzteren gebracht, wenn sie nicht in einigen Stellen die Empfehlung des mosaischen Gesetzes gefunden.[1] Nichts aber scheint unserem Philosophen ungereimter und verächtlicher, als daß man im Aberglauben an die Schrift sich so weit verstiegen habe, die Mängel und Hülfsmittel menschlicher Geschichtschreiber für göttliche Offenbarungen zu halten und in den verschiedenen Lesarten, in den Sternchen und Punkten die tiefsten Mysterien zu suchen. „So viel weiß ich, daß ich bei diesen Erklärern keinerlei Art von Geheimniß, sondern nur kindische Gedanken gelesen. Auch habe ich außerdem noch

[1] Tract. theol. Cap. X. Op. I. pg. 304—310.

einige kabbalistische Schwätzer kennen gelernt und mich über ihren Unsinn nie genug verwundern können."

Wie unkritisch jene Geschichtsbücher aus verschiedenen Quellen ab- und zusammengeschrieben worden sind, muß aus der Menge ihrer chronologischen Widersprüche und Ungereimtheiten jedem Unbefangenen einleuchten, der nach der Richtschnur der Begebenheiten, z. B. die Lebensgeschichte Josephs mit der des Juda und Jakob u. s. w. vergleicht. „Wer mir", sagt Spinoza, „in diesen Geschichten eine Ordnung zeigen kann, welche Historiker chronologisch befolgen können, dem will ich sogleich die Hand reichen — et erit mihi magnus Apollo. Denn ich bekenne, daß ich sie nie habe finden können, so lange ich auch nach ihr gesucht. Ja ich füge hinzu, daß ich hier nichts niederschreibe, was ich nicht längst und lange bedacht habe, und obgleich mir die herkömmlichen Ansichten über die heilige Schrift von Kindheit an eingelebt waren, so konnte ich sie doch am Ende nicht gelten lassen."[1]

Die Bücher des neuen Testaments will Spinoza, weil er der griechischen Sprache nicht genug kundig sei, nur kurz berühren, um auszumachen, ob die Apostel prophetische Autorität kraft einer besonderen göttlichen Offenbarung haben und beanspruchen? Er verneint diese Frage. Die Apostel verkündigen die Sittenlehre Christi, das Thema der Bergpredigt, die mit der natürlichen Vernunft übereinstimmt, sie gehen in alle Welt und lehren alle Völker: daher bedürfen sie zu ihrer Wirksamkeit weder einer ausdrücklichen göttlichen Offenbarung noch eines besonderen göttlichen Befehls; sie sind nicht bloß Verkündiger, sondern Lehrer; ihr Beruf ist ein Lehramt, welches sie nach eigenem Ermessen pädagogisch ausüben. Denn ihre Lehrart richtet sich nach ihrer eigenen Geistesart, wie nach dem Bildungszustande der zu Belehrenden. Der Apostel Paulus philosophirt in seinem Römerbriefe, die Offenbarung philosophirt nicht; die Heiden werden auf anderem Wege in die neue Heilslehre eingeführt als die Juden; nach Paulus soll die Rechtfertigung bloß durch den Glauben, nach Jacobus auch durch die Werke geschehen: daher trennen sich nicht im Ziel, wohl aber in der Leitung zum Ziel die Wege der Apostel und gerathen mit einander in Widerstreit, wie aus dem Brief an die Galater (Cap. 2 V. 11) erhelle.[2]

---

[1] Ebendas. Cap. IX. pg. 296—297. S. oben S. 125. — [2] Tract. theol. pol. Cap. X. (Schluß). pg. 315. Cap. XI.

Nach einer solchen Auffassung des biblischen Kanons, insbesondere des alttestamentlichen, muß Spinoza die Inspiration des geschriebenen Wortes oder dessen unmittelbare Herkunft aus göttlicher Offenbarung verneinen. „Wer die Bibel, wie sie ist, für einen den Menschen vom Himmel herabgesendeten Brief Gottes ansieht, wird ohne Zweifel mich laut der Sünde wider den heiligen Geist anklagen, weil ich behauptet, das Wort Gottes sei fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und sich selbst widersprechend, dasselbe sei uns nur in Bruchstücken bekannt, und die Urschrift des Bundes, welchen Gott mit den Juden geschlossen, sei verloren gegangen. Aber sie werden gewiß aufhören zu schreien, wenn sie die Sache selbst erwägen wollen."[1]

In dieser Aussicht hat sich Spinoza getäuscht. Es handelt sich hier nicht um die Richtigkeit seiner Resultate, die nach dem Maßstabe der heutigen Forschung großentheils hinfällig, weil nicht kritisch genug sind, ich erinnere bloß an seine Vorstellung von der Entstehung des Buches Daniel und der Abschließung des Kanons, deren Zeitpunkt er sich viel zu früh gedacht hat. Aber die Unabhängigkeit und Kühnheit seiner Untersuchung ist unanfechtbar und wird dadurch nicht hinfällig, daß er, wie Joël nachgewiesen, die Schriften des Maimonides, Creskas und anderer jüdischer Gelehrter ohne Citat benützt, drei Beispiele in derselben Reihenfolge aus des Maimonides More Nebuchim, eines aus Creskas' Or Adonai und jene oben erwähnte Beziehung auf Philo wahrscheinlich aus Asaria dei Rossi, einem Schriftsteller des sechszehnten Jahrhunderts, entlehnt habe.[2] Freilich hätte er ohne Kenntniß der jüdisch-theologischen Litteratur sein Werk nicht schreiben können, aber der Geist, worin er es geschrieben, ist nicht geliehenes Gut, sondern eigenes, gleichviel wie man über den Werth desselben urtheilt.

Daß Spinoza die mosaische Abkunft des Pentateuchs bestreitet, bringt ihn in Gegensatz mit der rechtgläubigen jüdischen Theologie, bei deren Schriftgelehrten seit den Pharisäern die Echtheit der Bücher Mosis als ein unerschütterlicher Satz und jede abweichende Meinung als eine gottlose Ketzerei gilt. Ibn Esra war der Erste, der anders dachte und einige aus jenen Büchern selbst geschöpfte Bedenken vorsichtig und verhüllt äußerte. Spinoza folgt dieser Spur und bringt die Sache zu dem unumwundenen und bestimmten Schluß, daß die

[1] Ebendas. Cap. XII. pg. 324. — [2] Joël: Spinozas theol.-polit. Tractat, auf seine Quellen geprüft (1870). S. 11—14. S. 30. S. 62—63.

Schrift des Moses der Pentateuch **nicht** sei. Damit ist den Untersuchungen der biblischen Kritik die Bahn gebrochen. Ist aber auch Moses nicht der Autor der nach ihm benannten Bücher, so ist er doch der Urheber des Gesetzes oder vielmehr der Prophet, welcher das von Gott ihm geoffenbarte Gesetz den Juden verkündet hat; diese Offenbarung beruht auf der göttlichen Erwählung des Volks Israel, und die jüdische Theologie gründet sich auf diese Offenbarung.

Aber die Theologie deutet jene Erwählung in einem Sinn, welchen die einfache biblische Geschichte nicht hat noch haben kann. Der Glaube, erwählt oder bevorzugt zu sein, ist seiner ganzen Art nach nicht religiös, die Vortheile des Einen sind die Nachtheile des Anderen; wer sich seiner Vortheile freut, empfindet mit Genugthuung, daß andere diese Vortheile nicht haben, und lebt also in einer Gemüthsverfassung, für welche der eigene Vorzug und der fremde Mangel Ursachen der Freude sind. So liegt das stolze und selbstgefällige Gefühl der Erwählung mitten in den menschlichen Affecten der Selbstliebe, des Neides, der Bosheit, welche mit der Frömmigkeit und Liebe zu Gott nichts gemein haben. Dieser Glaube an das vor allen übrigen Völkern der Welt auserwählte Volk Gottes ist nicht religiös, sondern in seiner Wurzel selbstsüchtig.

Wozu hat Gott die Juden erwählt? Wozu allein kann er sie erwählt haben? Offenbar zu etwas, das die menschliche Natur aus eigenem Vermögen weder gewinnen noch erhalten kann, also zu etwas, dessen Besitz nur möglich ist durch die äußere Hülfe und Leitung Gottes. Dieses Ziel ist nicht die Erkenntniß der Dinge, auch nicht die Tugend und Frömmigkeit, denn dazu gelangt die menschliche Natur aus eigenem inneren Vermögen, d. h. aus der ihr inwohnenden göttlichen Kraft oder, religiös ausgedrückt, durch die innere Hülfe Gottes. Sie gelangt **nur** auf diesem Wege zu diesen Zielen. Darum giebt es in Ansehung der Weisheit und Tugend, der Erkenntniß und Religion keine Erwählung. Gegenstand der Erwählung oder der äußeren Hülfe Gottes kann demnach nur sein, was wir von außen empfangen, was uns zufällt durch die Gunst der Verhältnisse, durch den äußeren Gang der Dinge: das sind die **Glücksgüter** der Welt. „Auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden!" Auf dieses Ziel richtet sich die jüdische Glaubenshoffnung. Glücklich und mächtig sein in der Welt und in diesem Glücke beharren: das ist der Zweck, zu welchem das jüdische Volk sich von Gott erwählt glaubt.

Die Bedingung zur Dauer dieses Glücks ist die Erfüllung des Gesetzes, der Ungehorsam hat den Verlust und Untergang zur Folge; das Glück und dessen Dauer gilt als Lohn der Gesetzlichkeit, Verlust und Untergang als Strafe des Gegentheils. Dieser Erwählungs- und Gesetzesglaube ist in seinem wahren Beweggrunde nicht religiös, sondern politisch.[1]

Das Wohl eines Volkes, gegründet auf ein unabhängiges, sicheres und mächtiges Dasein, ist allemal bedingt durch die gesellschaftliche Ordnung und das staatliche Gesetz, welche beide von Menschen für Menschen gemacht und von bestimmten geschichtlichen Zuständen abhängig sind. Kann nun die Erwählung eines Volks kein anderes Ziel haben als die nationale Größe und Macht auf Grund eines streng geordneten Gemeingeistes, so können die Mittel zu diesem Zweck auch nur menschlicher, bürgerlicher, durch die geschichtliche Natur der Verhältnisse bedingter Art sein. So bezweckt die mosaische Gesetzgebung die Gründung eines jüdischen Staats und die Mittel, welche sie wählt, müssen unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt und gewürdigt werden. Die Gründung und Erhebung des jüdischen Nationalgeistes fordert dessen Absonderung mit bestimmten äußeren Zeichen, unter denen sich das israelitische Volk von anderen Völkern ausschließt und den besonderen Charakter seiner Volkseigenthümlichkeit fortdauernd ausprägt: daher die Nothwendigkeit eines strengen Ceremonialgesetzes.[2]

Die Formen einer gesellschaftlichen Ordnung sind wandelbar und haben nichts gemein mit der ewigen Nothwendigkeit der Dinge. Das Wohl und die Macht eines Volkes gehören zu den Gütern der Welt und unter die Gegenstände der natürlichen Selbstliebe, mit welcher die Religion nichts gemein hat; vielmehr verkehrt sich die letztere in ihr Gegentheil, wenn das Politische mit dem Theologischen vermischt oder aus der Politik selbst Religion gemacht wird. Hier finden wir Spinoza im äußersten Gegensatze zum Judenthum. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß in dem jüdischen Erwählungsglauben, in dem ausschließlich nationalen Charakter der jüdischen Religion und in allem, was damit zusammenhängt, der erste und stärkste Beweggrund lag, welcher ihn von dem Glauben seines Volks abstieß. Er sah in Moses einen mensch-

[1] Ebendas. Cap. III. (De Hebraeorum vocatione.) Op. I. pg. 190—193. pg. 205 (Schluß). — [2] Ebendas. Cap. V. (De ratione, cur ceremoniae institutae fuerint etc.) pg. 219—220.

lichen Gesetzgeber, den Gründer eines Staats, der darauf ausging, sein Volk groß und mächtig zu machen.

Das göttliche Gesetz ist die ewige Ordnung der Dinge, unbedingt in seiner Geltung, unwandelbar in seinem Bestande. Es ist daher nicht gebunden an gewisse äußere Zeichen, also kein Ceremonialgesetz; im Gegentheil trägt ein Gesetz, welches die Geltung und Beobachtung solcher Zeichen vorschreibt, schon darin das Merkmal an der Stirn, das göttliche *nicht* zu sein. Dieses ist nicht gebunden an die Verhältnisse der Zeit und die wandelbaren geschichtlichen Formen, darum ist auch die Erkenntniß desselben nicht geschichtlicher Art und der Glaube daran kein Geschichtsglaube. Es ist ein wichtiger und bedeutungsvoller Punkt, welchen Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat mehr als einmal hervorhebt: daß die Religion kein *historischer Glaube* sei. Der historische Glaube kann ein Leitungsmittel für die menschliche Fassungskraft sein, welche, unfähig die ewige Nothwendigkeit zu erkennen, in der geschichtlichen Form einer Begebenheit das göttliche Gesetz anschaut. Unsere Fassungskraft hat verschiedene Grade, die von den Bedingungen und der Entwicklung unserer Natur abhängen, nach denen eine weise Erziehung in ihrem Gange und in der Wahl ihrer Bildungsmittel sich richtet. Nennen wir nun die besondere Erscheinungsweise, in welcher das göttliche Gesetz sich kundgiebt, *Offenbarung*, so leuchtet ein, daß Spinoza die Offenbarung aus dem menschlich-geschichtlichen Gesichtspunkt auffaßt und würdigt, daß er sie pädagogisch rechtfertigt, durch die Erziehung erklärt und schon jenen großen und fruchtbaren Gedanken vorausnimmt, den Lessing in seiner Schrift von der Erziehung des Menschengeschlechts ausführte. Wem aber das göttliche Gesetz in seiner Wahrheit einleuchtet als die ewige Ordnung der Dinge, welche von uns erkannt und bejaht sein will, der lebt in der Erkenntniß und Liebe Gottes, die das menschliche Herz läutert und von den Begierden reinigt. Darin besteht die wahre Erfüllung des Gesetzes und der alleinige Inhalt aller echten Offenbarung. Eine solche Gesetzeserfüllung trägt ihren Lohn in sich selbst: nämlich die Freiheit von der Selbstsucht und ihren Uebeln, und ebenso führt das Gegentheil die Strafe mit sich: nämlich die Knechtschaft des Fleisches.[1]

Nicht in dem Gehorsam gegen das äußerlich gegebene, statutarische Gesetz, sondern in der Erfüllung des inneren, welches mit der

[1] Ebendas. Cap. IV. (De lege divina.) pg. 211. IV.

Natur eins ist, offenbart sich in Wahrheit das göttliche Wesen. Die Urschrift des Gesetzes ist in uns. Das geschriebene Wort, welches uns äußerlich überliefert wird in der Form des fremden Gesetzes, des göttlichen Statuts, bildet die pädagogische Vorstufe für die noch unreife menschliche Erkenntniß: so unterscheidet Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat das Wort Gottes in dem alten und neuen Testament, die mosaische und christliche Offenbarung. Christus gilt ihm als die Erfüllung; in Christus hat die göttliche Weisheit menschliche Gestalt angenommen, in ihm ist die Liebe Gottes personificirt, er selbst ist ihre Offenbarung, er ist „der Mund Gottes", nicht bloß, wie Moses und die Propheten, ein Verkündiger des Herrn.[1] Ganz ähnlich, wie Lessing, sagt schon Spinoza: „Den ersten Juden wurde das Gesetz in schriftlicher Fassung überliefert, weil sie damals wie Kinder gehalten wurden".[2]

Ist nun das göttliche Gesetz eins mit der ewigen Ordnung der Dinge, welche sich in der Erkenntniß und Liebe Gottes vollendet und selbst die natürliche Ordnung in sich begreift, so ist damit der Standpunkt gegeben, welchen Spinoza dem Wunderbegriff gegenüber einnimmt. Gottes Wesen ist mit seiner Macht identisch, diese ist eins mit der Natur. Gott kann nicht gegen sich selbst handeln, daher kann nichts geschehen, was der Ordnung der Natur widerstreitet. Das Uebernatürliche ist eben so unmöglich als das Widernatürliche, denn beides ist nicht natürlich, also im Widerstreit mit dem natürlichen Gange der Dinge. So giebt es keinen Begriff, aus dem sich das Wunder rechtfertigt, es ist als solches unmöglich. Wir stellen als Wunder vor, was uns über- oder widernatürlich erscheint, was der von uns erkannten Ordnung der Dinge zuwiderläuft, d. h. dessen Ursachen wir nicht einsehen oder glauben, daß wir sie nicht einsehen können. Was mit unserer Erkenntniß, so weit sie gediehen ist, streitet, das streitet darum nicht auch mit der Natur; das Unerkannte ist nicht auch das Unerkennbare. Innerhalb der Natur giebt es für uns unbekannte Gebiete, die für jeden eben so weit reichen als seine Unwissenheit: dies ist die Region der Wunder.

Die Wunder geschehen daher nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Imagination des Menschen: es giebt keine Wunder, aber es giebt Wunderglauben, der sich aus den Bedingungen

[1] Ebendas. Cap. IV. pg. 213: «Nam Christus non tam propheta quam os Dei fuit». — [2] Cap. XII.

und Bildungszuständen der menschlichen Natur natürlich erklärt; es giebt darum auch Wunderberichte und Wundergeschichten, welche in gutem Glauben erzählt werden. Wir werden daher in den biblischen Schriften zwischen Wunder und Wundererzählung, zwischen der Begebenheit und dem Berichterstatter genau unterscheiden müssen, unter dem festen Gesichtspunkt, daß der Kern der Sache kein Wunder sein kann, daß die göttliche Vorsehung stets in dem natürlichen Gange der Dinge wirkt und mit diesem zusammenfällt, weil die Ordnung der Natur ihr eigener Weg ist. So wird den biblischen Thatsachen gegenüber, soweit sie geschichtlich sind, auf die natürliche Erklärung, und soweit sie als Wunder erzählt sind, auf die Prüfung der biblischen Berichterstatter, auf den Ursprung und die Entstehung der Schriften hingewiesen.

Die göttlichen Offenbarungen, von denen die Bibel erzählt, fallen unter den Begriff der wunderbaren Begebenheiten. In besonderen Fällen offenbart Gott seinen Willen in besonderen Formen, durch Worte oder Gesichte oder durch beides zugleich an gewisse Personen, die innerhalb des auserwählten Volkes Gegenstand einer höheren Erwählung sind und gleichsam die ausgezeichneten Werkzeuge Gottes bilden. Wenn diese Personen den göttlichen Willen empfangen, um ihn auszulegen und dem Volk zu verkünden, so sind sie Propheten, und die Offenbarung wird zur Prophezeiung. Eine solche übernatürliche Offenbarung ist von der natürlichen wohl zu unterscheiden. Gott offenbart sich naturgemäß in der ewigen Ordnung der Dinge, die nicht durch eine besondere Erwählung bedingt ist, so daß nur gewisse, bevorzugte Personen dafür empfänglich sind; sie ist nicht geknüpft an besondere Zeichen, sondern unmittelbar und allgemein. Dagegen jene Offenbarung, die durch Zeichen und Propheten hindurchgeht, ist mittelbar und particular.

Was aus der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes folgt, die vollkommene Lauterkeit der Gesinnung, der Friede des Geistes, die Freiheit von der Selbstsucht: darin ist Gott unmittelbar gegenwärtig. So unmittelbar ist Gott in Christus offenbar: Christus ist diese unmittelbare und adäquate Offenbarung Gottes, die nicht beschränkt ist durch besondere Zeichen und nicht abhängig von einer besonderen Erwählung dieses Volks und dieser Person: der

[1] Ebendas. Cap. VI. (De miraculis.) Op. I. pg. 233—251.

vollkommen reine und lautere Wille, in welchem der Mensch erlöst ist von der Selbstsucht. Diesen Christus verkünden der Menschheit seine Apostel. Dagegen die Offenbarungen und Prophezeiungen des alten Testaments erscheinen stets als eine besondere Verleihung und sind allemal geknüpft an gewisse Zeichen, es seien nun Worte oder Gesichte, wirkliche oder eingebildete; diese Offenbarungen sind stets bildlicher, anschaulicher Art, sie werden daher empfangen von einer lebhaften und gesteigerten Einbildungskraft, welche dem Erkenntnißvermögen untergeordnet ist und keineswegs der vollkommene und höchste Ausdruck der Seele.

Prophezeiungen sind deshalb keine Erkenntnisse, sie sind es schon darum nicht, weil die Erkenntniß einer außerordentlichen und wunderbaren Offenbarung Gottes nicht bedarf, denn sie ist die nothwendige Form seiner natürlichen Offenbarung. Darum haben die Prophezeiungen auch keine wissenschaftliche oder, wie Spinoza sagt, mathematische, sondern nur eine moralische Gewißheit, denn sie gründen sich auf die Einbildungskraft und den Glauben der Propheten, und so verschieden nach den Umständen der Zeit und nach der individuellen Eigenthümlichkeit der Personen die Geistesart der Propheten ist, so verschieden ist die Art ihrer Weissagung. Einem Jesaias offenbart sich Gott in anderer Weise als einem Ezechiel.[1]

Die biblischen Offenbarungen, so genommen, wie sie sind, enthalten demnach keine Erkenntniß und bieten keine Grundlagen für ein theologisches System, welches vermöge seiner höhern Einsicht die Philosophie bestreiten und kraft seines göttlichen Ansehens zwingen könnte, ihm zu gehorchen. Es ist daher kein Grund zu einem Streit zwischen Offenbarung und Wissenschaft, zwischen Bibel und Philosophie; die Bibel, richtig gewürdigt, bildet keine Instanz gegen das Recht und die Machtvollkommenheit der natürlichen Erkenntniß. Diesen Satz festzustellen und gründlich zu beweisen, war die Aufgabe und das Thema des theologisch-politischen Tractats.

[1] Ebendas. Cap. I. (De prophetia.) Cap. II. (De prophetis.)

Drittes Buch.

Spinozas Lehre.

Erstes Capitel.

Die Geltung der mathematischen Methode in der Lehre Spinozas.

I. Die Begründung der Methode.

Wir haben in dem vorhergehenden Buche ausführlich gezeigt, wie Spinozas Untersuchungen die mathematische Methode zur Richtschnur nicht bloß der Erkenntniß, sondern der Darstellung nehmen und ihre höchste Aufgabe darin finden, das Lehrgebäude der Philosophie in den Formen der mathematischen Architektonik zu errichten. Descartes hatte nach dem Vorbilde der Mathematik seine neue philosophische Methode gesucht und gefunden, aber die strenge Form der geometrischen Darstellung nur einmal, in seiner Erwiederung auf die zweiten Einwürfe, angewendet. Spinoza folgte diesem Beispiel schon in seinem kurzen Tractat (im ersten Theile des Anhangs), er forderte in seinem unvollendeten Versuch über die Methodenlehre den deductiven Gang des mathematischen Denkens als die alleinige Norm und Richtschnur des Weges zur wahren Erkenntniß der Dinge, er brachte in der Form der mathematischen Methode die cartesianische Principienlehre selbst zur Darstellung und erklärte im Anhange dieser Schrift: „Wenn man die gesammte Ordnung der Natur mit voller Klarheit begriffe, so würde man alles eben so nothwendig finden, als sämmtliche Sätze der Mathematik". Schon beschäftigte ihn, wie aus jener Beilage an Oldenburg (1661) hervorging, der Ausbau seines Systems in geometrischer Kunstform, und die großen Schwierigkeiten der letzteren machten, daß der Philosoph in der Ausreifung seines Hauptwerks so langsam fortschritt, immer wieder genöthigt in der Anordnung und im Ausdruck seiner Sätze zu berichtigen und zu feilen.[1]

---

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 205—214. Cap. VIII. S. 247—251. Cap. X. S. 283 flgd. S. 279—291. Cap. XI. S. 301—306.

Die Richtschnur der mathematischen Methode bedingt den Grundriß des ganzen Systems, und wir können von diesem Gesichtspunkt aus am besten einen vorläufigen Einblick in die Verfassung desselben gewinnen. Wie muß ein Erkenntnißsystem beschaffen sein, wenn es die Forderungen dieser Methode in strengster Weise erfüllen will? Dieselbe Frage anders ausgedrückt: Wie muß die Ordnung der Dinge beschaffen sein, wenn sie nur in dieser Form erkennbar sein und unserem Geiste einleuchten soll? Die Dinge erkennen heißt ihren nothwendigen Zusammenhang einsehen: die Ursachen, welche sie bewirken, den Grund, aus dem sie folgen. Die Einsicht in die Nothwendigkeit eines Dinges besteht in einer Folgerung, welche jeden Widerspruch ausschließt.

Nun will die gegebene Ursache ebenfalls aus einer früheren erkannt sein, woraus sie mit derselben unwidersprechlichen Nothwendigkeit folgt, und so muß die Erkenntniß, um die Natur der Dinge und deren Zusammenhang richtig vorzustellen, eine Kette von Folgerungen bilden, welche Glied für Glied und Schritt für Schritt sachgemäß fortschreitet und zuletzt von einem ersten und obersten Princip abhängt, zu dem sich die ganze Kette der Folgerungen verhält, wie die ganze Ordnung der Dinge zu ihrer obersten Ursache. Je mehr Ursachen nöthig sind, um ein Ding zu erklären und abzuleiten, um so zusammengesetzter ist die Erkenntniß, um so zusammengesetzter und specifischer das Ding selbst.

Darum wird hier das Erkennen sachgemäß fortschreiten müssen von dem Allgemeinen und Einfachen zu dem Besonderen und Zusammengesetzten, d. h. der Fortschritt geschieht in synthetischer Ordnung. Jeder Schritt besteht in einer Ableitung oder Folgerung. Dieses fortschreitende Folgern und Ableiten des Besonderen aus dem Allgemeinen ist die Methode der Deduction: daher ist die Richtschnur der Erkenntniß die synthetische und deductive Reihe der Folgerungen. In einer solchen Ordnung besteht die Methode der Mathematik. Die Aufgabe, um die es sich handelt, nämlich die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang der Dinge, kann nur in einem Systeme gelöst werden, worin alles durch Folgerung erkannt wird, worin die Reihe der Folgerungen in streng synthetischer Ordnung fortschreitet: d. h. in einem System, das seiner innersten Anlage nach zu seiner Verfassung und seinem Ausbau die Form der mathematischen Methode fordert. Ihre Anwendung ist geboten, sobald die klare und deutliche Erkenntniß ihr volles, uneingeschränktes Recht in Anspruch nimmt.

II. Die Anwendung der Methode.

Das System wird daher mit Sätzen beginnen müssen, welche die übrigen begründen, selbst aber nicht durch andere Sätze begründet zu werden brauchen, sondern durch sich einleuchtend oder unmittelbar gewiß sind: dies sind die Grundsätze oder Axiome. Ohne solche Grundsätze giebt es keinen Anfang der Erkenntniß, also keine Möglichkeit eines Systems. Die Grundsätze fordern, daß die Begriffe, welche sie voraussetzen, genau und klar bestimmt sind; daher müssen den Grundsätzen die Begriffsbestimmungen oder Definitionen vorhergehen. Die begründeten Sätze, welche aus früheren nothwendig folgen, sind die Lehrsätze oder Propositionen, sie werden bewiesen durch die Sätze, welche vorhergehen: Definitionen, Axiome, frühere Lehrsätze. Der Beweis ist die Demonstration. Was aus einem Lehrsatz unmittelbar folgt, ist ein Folgesatz oder Corollarium; was der Beweisführung zu näherer Erläuterung hinzugefügt wird, ist ein Scholion.

In dieser schweren Rüstung der Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien schreitet die Philosophie Spinozas nicht eben leicht einher, und dieser ganze Apparat der geometrischen Darstellungsweise, den das System sich anlegt, ohne die sinnliche Anschaulichkeit der Größenlehre zu haben, ist unter den formalen Schwierigkeiten, welche das Hauptwerk Spinozas den gründlichen Lesern entgegenstellt, wohl die größte.[1] Ich will den meinigen einen deutlichen Einblick in diese Methode geben, indem ich zeige, wie sie aus der Aufgabe Spinozas hervorgeht und ihre ersten Sätze ordnet.

1. Die Definitionen.

Die Aufgabe, wie sie bereits feststeht und aus den schon entwickelten Schriften Spinozas uns einleuchtet, verlangt die Einsicht in die ewige Ordnung und Einheit der Dinge: dies ist das Thema, welches Spinozas Leben und Denken ganz erfüllt. Begreifen heißt ableiten, folgern. Die ewige Ordnung der Dinge ist begriffen, wenn sie als eine ewige Folge, d. h. als nothwendige Folge eines ewigen Wesens erkannt ist: als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes.

Wollen wir uns diese Aufgabe deutlich machen, so ist die erste Frage: Was ist ewig? Die Antwort heiße: was aus der Natur Gottes

[1] Die Ethik enthält in ihren fünf Theilen 76 Definitionen, 16 Axiome, 259 Propositionen, 70 Corollarien, 129 Scholien; dazu kommen 7 Lemmata und 8 Postulate.

(aus dem Begriff oder der Definition desselben) nothwendig folgt. So ist die zweite Frage, welche der Auflösung der ersten vorausgehen muß: „Was ist nothwendig? Was ist frei?" Dazu kommt als dritte Frage: „Was ist Gott?" Denn um den Begriff der Ewigkeit als nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes zu erklären, muß ich die Begriffe der Nothwendigkeit (Freiheit) und Gottes erklärt haben. Auf die Frage: Was ist Gott? heiße die Antwort: „Er ist die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht". Also ist die Auflösung dieser Frage bedingt durch folgende Vorfragen: „Was ist Substanz? Was ist Attribut? Was ist Modus?" Denn die Erklärung des Attributs fordert zugleich die des Modus. Die Substanz werde erklärt durch dasjenige, was durch sich ist und aus sich begriffen wird, oder, negativ ausgedrückt, durch dasjenige, was nicht durch anderes begriffen zu werden nöthig hat. Es müßte durch anderes begriffen werden, wenn es dadurch begrenzt wäre. Ein Wesen, welches durch sich existirt, ist Ursache seiner selbst; ein Wesen, welches durch anderes begrenzt wird, ist endlich. Also fordert der Begriff der Substanz, daß zwei Begriffe zuvor erklärt sind: „Was ist Ursache seiner selbst (ursprünglich)? Was ist endlich?"

Damit sind die ersten acht Definitionen Spinozas dargethan. Nur so lange man ihre Entstehung nicht kennt, darf man sich über die Zahl und Fassung derselben verwundern. Sie sind in dieser Rücksicht oft genug von einer ganz äußerlichen, unkundigen und selbstgefälligen Kritik in Anspruch genommen worden, als ob sie ein willkürliches Aggregat wären. Das sind sie nicht, vielmehr bilden sie in ihrem Grunde eine Definition, nämlich die genaue Erklärung der Aufgabe des ganzen Systems. Hier ist die übersichtliche Zergliederung dieser Aufgabe in ihre Elemente. Gefordert wird die Erkenntniß des ewigen Zusammenhangs der Dinge. Ewig = nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes. Was ist nothwendig und frei? Was ist Gott? Gott = Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht. Was ist Attribut und Modus? Was ist Substanz? Substanz = ursprüngliches oder nicht endliches Wesen. Was ist Ursache seiner selbst? Was ist endlich?

Hier ist die synthetische Ordnung dieser Definitionen, deren Reihe mit dem einfachsten Begriffe beginnen muß: 1. Ursache seiner selbst, 2. Begriff des endlichen Wesens, 3. Begriff der Substanz, 4. Begriff des Attributs, 5. Begriff des Modus, 6. Begriff Gottes, 7. Begriff

der Freiheit und Nothwendigkeit, 8. Begriff der Ewigkeit. Dies ist die Ordnung, in welcher Spinoza diese acht Definitionen der Grundbegriffe an die Spitze seines Systems gestellt hat.

Hier sind die Erklärungen selbst, zusammengefaßt in ihre Hauptpunkte[1]:

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, oder dasjenige, dessen Natur nur als wirklich (existirend) begriffen werden kann.
2. Endlich ist, was durch anderes seinesgleichen begrenzt wird.
3. Substanz ist, was durch sich ist und begriffen wird, also, um begriffen zu werden, nicht den Begriff eines andern Wesens bedarf.
4. Attribut ist, was der Verstand als Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt.
5. Modus ist, was in anderem ist und durch anderes begriffen wird (Affectionen der Substanz).
6. Gott ist das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.
7. Frei ist, was kraft der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen ist, was von anderem bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu wirken.
8. Ewig ist, was begriffen wird als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens.

2. Die Axiome.

Die Definitionen haben die Begriffe erklärt, welche zur Aufgabe Spinozas gehören und zu deren Verständniß nöthig sind. Jetzt handelt es sich um die Lösung dieser Aufgabe, zunächst um die Bedingungen, unter denen die Lösung steht, oder welche die Einsicht in die Nothwendigkeit und den Zusammenhang aller Dinge ermöglichen. Jede dieser Bedingungen ist in Ansehung des Systems ein Grundsatz; die genaue Ordnung dieser Grundsätze bildet daher das nächste Glied, welches unmittelbar auf die Definitionen folgt.

Wenn alles in seiner Nothwendigkeit erkannt werden soll, so ist die erste Bedingung, daß alles nothwendig ist, und die zweite, daß alles als nothwendig gedacht werden muß. Nun besteht die Noth-

[1] Eth. P. I. Def. I—VIII. (Op. II. pg. 35. 36.)

wendigkeit einer Sache in zwei Arten: sie hat den Grund ihres Daseins entweder in sich oder in anderem, diese beiden Arten sind einander contradictorisch entgegengesetzt und schließen daher den dritten Fall aus, alles ist mithin auf eine dieser beiden Arten nothwendig und muß auf eine dieser beiden Arten als nothwendig gedacht werden. Dies gilt nach dem Denkgesetz der Identität und des ausgeschlossenen Dritten: beides gilt demnach als Grundsatz. Daher das erste Axiom: „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in anderem". Und das zweite: „Was durch anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden".

Nothwendig sein heißt aus einer Ursache folgen oder durch dieselbe bewirkt sein: die Nothwendigkeit besteht in dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung; ohne diesen Zusammenhang keine Nothwendigkeit, ohne Einsicht in diesen Zusammenhang keine Einsicht in die Nothwendigkeit der Dinge, ohne Zusammenhang in den Dingen auch kein Zusammenhang in den Begriffen der Dinge. Kurz gesagt: die Nothwendigkeit in den Dingen wie in den Begriffen, die Nothwendigkeit im Sein wie im Denken besteht in der Causalität. Das ist der Inhalt der drei folgenden Axiome. Das dritte Axiom erklärt: „Wenn die bestimmte Ursache gegeben ist, so ist die Wirkung nothwendig, und umgekehrt ist ohne gegebene bestimmte Ursache die Wirkung unmöglich". Das vierte: „Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe in sich". Das fünfte: „Dinge, welche nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen schließt den des andern nicht in sich".

Sein und Denken sind durchgängig beherrscht von den Formen der Nothwendigkeit: dies ist der Inhalt jener fünf Axiome. Also wird die Erkenntniß stattfinden, wenn es ein wahres Denken giebt oder wenn dasjenige Denken wahr ist, welches mit dem Sein übereinstimmt, und diese Uebereinstimmung findet statt, sobald der Satz gilt: was nothwendig so und nicht anders gedacht wird, das muß auch nothwendig so und nicht anders sein. Was als existirend gedacht werden muß, das existirt nothwendig; was als nicht existirend gedacht werden kann, das existirt nicht nothwendig. Daher die beiden letzten Axiome. Das sechste: „Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand (Ideat) übereinstimmen". Und das siebente: „Was sich als nicht existirend denken läßt, dessen Wesen schließt die Existenz nicht in sich."

Die sieben Axiome erklären mithin die Nothwendigkeit im Sein, die Nothwendigkeit im Denken, die Wahrheit als Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, die Nothwendigkeit dieser Uebereinstimmung. Kurz gesagt: sie sichern die Erkenntniß (die Lösung der Aufgabe) in allen ihren Bedingungen.[1]

3. Die Propositionen und Demonstrationen.

Jetzt beginnt die Lösung der Aufgabe in der systematischen Ordnung der Lehrsätze. Ich will hier nur die Methode in diesem Gebiete anschaulich machen und nehme daher als Beispiel den Hauptsatz, in welchem der Schwerpunkt der Lehre Spinozas liegt: „Es giebt nur eine Substanz, und diese eine Substanz ist Gott, oder Gott ist die einzige Substanz". Es ist in der Reihe der Lehrsätze des ersten Buches der vierzehnte, welcher wörtlich so lautet: „Außer Gott kann keine Substanz weder sein noch begriffen werden".

Soll Gott die einzige Substanz sein, so dürfen weder außer ihm andere Substanzen sein noch darf er selbst in mehrere Substanzen zerfallen; er würde in mehrere Substanzen zerfallen können, wenn die absolut unendliche Substanz theilbar wäre; sie wäre theilbar, wenn aus einem ihrer Attribute die Theilbarkeit folgte. Dem Satz also, daß Gott die alleinige Substanz ist, müssen zwei andere unmittelbar vorausgehen, die das Wesen Gottes gegen die Theilbarkeit sichern. Daher der zwölfte Lehrsatz: „Kein Attribut der Substanz kann wirklich gedacht werden, woraus folgen könnte, daß die Substanz theilbar sei". Und der dreizehnte: „Die absolut unendliche Substanz ist untheilbar".[2]

Es bleibt der Fall übrig, daß außer Gott noch andere Substanzen sind oder möglich sind. Gott begreift alle Attribute in sich. Gäbe es außer ihm noch andere Substanzen, so könnten diese nicht andere Attribute haben als Gott. Also würde es verschiedene Substanzen geben, welche gleiche Attribute haben; nun aber können Substanzen nur durch ihre Attribute unterschieden werden; Substanzen also, die sich durch ihre Attribute nicht unterscheiden, sind als solche nicht verschieden: darum kann es keine von Gott verschiedene Substanz, also keine außer ihm geben. So lautet der Beweis, den ich an dieser Stelle nur als Beispiel einer Demonstration anführe.

---

[1] Eth. I. Axiom. I—VII. — [2] Eth. I. Prop. XII. Dem. per prop. 8. 6. 5. 6. 2. def. 4. prop. 10. 7. Prop. XIII. Dem. per prop. 5. 11.

Offenbar muß eine Reihe von Sätzen bewiesen sein, damit der eben gegebene Beweis gelte. Die nächste Voraussetzung ist, daß Gott nothwendig existirt. Dieser Beweis ist geführt im elften Satz, welcher erklärt: „Gott oder die Substanz, welche aus unendlich viel Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig".[1] Aber warum drückt jedes seiner Attribute ewige und unendliche Wesenheit aus? Weil jedes Attribut einer Substanz durch sich begriffen werden muß. Dies beweist der zehnte Satz: „Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich begriffen werden".[2]

Warum hat Gott unendlich viel Attribute? Weil er entweder nichts oder das vollkommenste Wesen, d. h. der Inbegriff aller Realitäten ist. Jedes Attribut drückt Realität aus, also je mehr Realität, um so mehr Attribute: dies beweist der neunte Satz.[3]

Warum muß jedes Attribut einer Substanz aus sich begriffen werden? Weil es die Wesenseigenthümlichkeit der Substanz ausmacht, die Substanz aber nothwendig unendlich ist, und ein unendliches Wesen nur aus sich begriffen werden kann. Warum ist die Substanz unendlich? Wäre sie endlich, so müßte sie durch ihresgleichen, also durch eine gleichartige Substanz begrenzt sein, so müßte es eine andere Substanz mit demselben Attribut geben, was unmöglich ist. Dies beweist der achte Satz: „Jede Substanz ist nothwendig unendlich".[4]

Gott existirt nothwendig, wenn die Substanz nothwendig existirt. Warum existirt die Substanz nothwendig? Weil die Existenz zu ihrem Wesen gehört, weil sie nicht Wirkung eines anderen Wesens sein kann, sondern nur Ursache ihrer selbst. Dies beweist der siebente Satz: „Zur Natur der Substanz gehört die Existenz".[5] Warum kann sie nicht kraft eines andern Wesens existiren? Weil eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, denn dies würde einen Causalzusammenhang zwischen verschiedenen Substanzen voraussetzen, was unmöglich ist. Den Beweis führt der sechste Satz: „Eine Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden".[6]

Warum können verschiedene Substanzen keinen Causalzusammenhang haben? Setzen wir den Fall, daß die verschiedenen Substanzen

[1] Prop. XI. Dem. per ax. 7. prop. 7. — [2] Eth. I. Prop. X. Dem. per def. 4. 3. — [3] Prop. IX. Dem. pat. ex def. 4. — [4] Prop. VIII. Dem. per prop. 5. 7. def. 2. prop. 7. 5. — [5] Prop. VII. Dem. per prop. 6. coroll. def. 1. — [6] Prop. VI. Dem. p. prop. 5. 2. 3.

gleiche Attribute haben, so sind sie nicht zu unterscheiden, es sind dann nicht verschiedene, sondern nur eine Substanz; also kann in diesem Fall nicht von einem Causalzusammenhang verschiedener Substanzen die Rede sein. Der fünfte Satz beweist: „In der Natur der Dinge kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von demselben Wesen oder Attribut geben".[1] Aller Unterschied der Dinge besteht in der Verschiedenheit ihrer Attribute oder Modi: dies beweist der vierte Satz.[2]

Setzen wir, daß zwei Substanzen verschiedene Attribute haben, so sind die Begriffe beider Substanzen, da jede nur aus sich erkannt wird, von einander vollkommen unabhängig, also ist zwischen beiden gar keine Gemeinschaft. Dinge aber, welche jede Gemeinschaft ausschließen, haben keinen Causalnexus. Die Beweise führen der zweite und dritte Satz: „Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, sind ohne jede Gemeinschaft". „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können nicht eines die Ursache des andern sein."[3]

So bliebe nur übrig die Verschiedenheit der Substanzen in Ansehung der Modi. Aber die Substanz ist ihrem Wesen nach unabhängig von den zufälligen und wandelbaren Beschaffenheiten: sie ist in sich, der Modus in anderem; sie kann daher nicht durch die Modi wahrhaft begriffen, also können auch Substanzen nicht durch Modi unterschieden werden. Der erste Satz lehrt: „Die Substanz ist früher als ihre Affectionen".[4]

Hier haben wir aus dem vierzehnten Satz durch Analyse in genauer, rückschreitender Ordnung die dreizehn vorhergehenden entwickelt und dargestellt. Hieraus erhellt zugleich der genaue synthetische Fortschritt von dem ersten Satz: „Die Substanz ist früher als die Modi", bis zu dem vierzehnten Satz: „Gott ist die einzige Substanz". Die ersten sechs Sätze kommen zu dem Resultat, daß in der erkennbaren Natur nur eine Substanz ist. Von dieser Substanz gilt nothwendig die Existenz und die Unendlichkeit: dies beweisen der siebente und achte. Daß die Substanz, welche unendlich viel Attribute enthält, Gott ist und Gott die einzige Substanz, wird bewiesen durch die letzten sechs Sätze.

[1] Prop. V. Dem. p. prop. 4. 1. def. 3. 6. prop. 4. — [2] Prop. IV. Dem. p. ax. 1. def. 3. 5. ax. 4. — [3] Prop. I. Dem. p. def. 3. Prop. III. Dem. p. ax. 5. 4. — [4] Eth. I. Prop. 1. Dem. p. def. 3. 5. Vgl. Epist. IV.

4. Corollarien und Scholien.

Der sechste Satz beweist, daß keine Substanz von einer andern Substanz hervorgebracht sein kann; daraus folgt unmittelbar, daß sie überhaupt keine Ursache außer sich haben kann, da diese Ursache nur eine Substanz sein könnte: dieser Folgesatz diene als Beispiel eines Corollariums.[1]

Der achte Satz beweist, daß die Substanz nothwendig unendlich ist; der Beweis wird geführt mit wiederholter Hinweisung auf den fünften und siebenten Satz und die zweite Definition. Indessen genügt der siebente Satz allein, um daraus den achten zu beweisen. Wenn die Substanz nothwendig existirt, so kann sie nicht von anderem abhängig, also auch nicht durch anderes begrenzt sein, mithin ist sie nothwendig unendlich. Ja der klare Begriff der Substanz allein reicht hin, um ihre Unendlichkeit darzuthun, denn die Substanz, deutlich gedacht, ist Ursache ihrer selbst, also ein nothwendig existirendes, daher ein nothwendig unendliches Wesen. Diese Vereinfachung des Beweises in doppelter Form giebt Spinoza in zwei besonderen Erläuterungen, welche ich als Beispiel der Scholien anführe.[2]

Ich will, indem ich hier die Methode Spinozas in ihrer Anwendung dargethan und zergliedert habe, zugleich die Art und Weise bezeichnen, wie die Ethik gelesen sein will. Nachdem man den synthetischen Gang der Darstellung bis auf einen gewissen hervortretenden Punkt genau und sicher verfolgt hat, wird man gut thun, inne zu halten und den durchlaufenen Weg nach rückwärts (analytisch) eben so genau auszumessen, um sich deutlich zu machen, wie die früheren Sätze die wohlgeordneten Bedingungen waren, welche Schritt für Schritt zu dem gewonnenen Punkte hinführten. Dafür diene unsere obige Analyse des vierzehnten Satzes als Beispiel. Und ich glaube, dieses Beispiel genügt, um auch die Schwierigkeiten kenntlich zu machen, welche der Aufbau des Systems in einer solchen architektonischen Gestaltung zu überwinden hatte.

III. Die Geltung der Methode.

1. Die Ordnung der Dinge.

Bevor wir die Bahn der geometrischen Darstellungsweise verlassen und die Lehre unseres Philosophen in einer systematisch geordneten Form entwickeln, ohne noch ferner in den Apparat und die

[1] Eth. I. Prop. VI. Coroll. — [2] Prop. VIII. Schol. I. II.

Weitläufigkeiten der mathematischen Methode einzugehen, wollen wir von dem Gesichtspunkte der letzteren einen Blick der Orientirung auf die gesammte Weltanschauung Spinozas und die Verfassung seines Systems richten. Wir meinen nicht etwa, daß er dem vorausgesetzten Schema der mathematischen Methode erst sein System angepaßt habe, vielmehr nöthigte ihn die Natur seines Denkens und seiner ganzen Anschauungsweise, gerade diese Richtschnur zu ergreifen. Aber nachdem aus dem Grundgedanken seiner Lehre die mathematische Methode motivirt worden, so dürfen wir auch von ihr aus den Bau des Ganzen betrachten.

Wenn das Weltall in der Form der mathematischen Methode begriffen werden soll, so wird die Verfassung und Ordnung der Dinge mit derselben übereinstimmen und die Natur so handeln müssen, wie es der mathematischen Denkweise einleuchtet. Es geschieht dann nichts, das nicht mathematisch bewiesen werden kann. Was geschieht, ist nothwendig, wie die Sätze der Mathematik. Was in der Natur der Dinge nothwendig geschieht, muß in der Erkenntniß der Dinge als ein Satz bewiesen werden können, welcher nothwendig folgt. Was in dem System dieser nothwendigen Folgerungen keinen Platz findet, findet auch keinen in der Ordnung der Dinge: das existirt nicht in der Weltanschauung Spinozas und kann in Wahrheit weder sein noch gedacht werden.

Der Mathematiker von Fach, der sich auf die reinen Größen in Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einschränkt, wird auch seine Methode und Wissenschaft in der Grenze dieses Gebietes halten; was diese Grenze überschreitet, wie z. B. der Geist, das Selbstbewußtsein, die Freiheit, die sittliche Weltordnung u. s. f. wird er entweder als Objecte nehmen, welche ihn gleichgültig lassen, oder als Aufgaben anderer Wissenschaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der seinigen verfahren. Dagegen für den Metaphysiker, der die mathematische Methode zu seiner Richtschnur nimmt und die gesammte Ordnung der Dinge in dieser Ordnung der Begriffe auffaßt, wird in Wahrheit nichts existiren dürfen, das nicht mathematisch beweisbar wäre. Daher kommen in die Weltanschauung Spinozas jene Züge, welche die Welt so lange Zeit hindurch erschreckt und empört haben. Was nämlich folgt, wenn das oberste und alleinige Gesetz der Dinge mit der mathematischen Nothwendigkeit genau übereinstimmt? Wenn die mathematische Methode die alleinige Richtschnur der Erkenntniß bilden und

nicht bloß den Größen, sondern den Dingen selbst gleichkommen soll: wie muß dann die Natur der letzteren gedacht werden?

2. Die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Welt.

In der mathematischen Methode folgt jeder Satz aus früheren Sätzen, und diese Kette von Folgerungen führt zurück auf unmittelbar gewisse Sätze, auf Grundwahrheiten, von denen sie abhängt. Jeder abhängige Erkenntnißsatz ist eine Folgerung. In der mathematischen Ordnung folgt alles. Jeder Satz ist nothwendig, weil er durch frühere begründet ist; zuletzt sind alle in dem ersten Grundsatz enthalten, und es ist nichts geschehen, als daß wir die Folgerichtigkeit begriffen, durch fortschreitende Folgerungen die Reihe der Wahrheiten uns deutlich gemacht haben. Diese Folgerungen tragen jede den Charakter strenger und unwidersprechlicher Nothwendigkeit: keine kann anders sein, als sie ist. Diese Nothwendigkeit ist unabhängig von dem Verlaufe der Zeit, worin wir von einer Folgerung zur andern fortschreiten. Die Wahrheiten selbst, deren wir auf diesem Wege inne werden, sind nicht zeitlich, sie entstehen und vergehen nicht: sie sind; ihre Auseinanderfolge hat keinen successiven Charakter.

Daher ist das nothwendige Folgen hier gleich dem ewigen Sein; jede mathematische Wahrheit ist ewig, da ihre Geltung nicht an eine zeitliche Dauer gebunden ist. Wenn wir aus dem Wesen des Dreiecks einen Satz nach dem andern ableiten, so wird man nicht meinen, daß diese geometrischen Wahrheiten zeitlich einander folgen und in diesem Sinne die einen früher sind als die andern; sie sind alle zugleich in der Natur des Dreiecks enthalten, sie sind in dieser Raumgröße gegeben, und nur wir lösen das System dieser ewigen Wahrheiten in eine Reihe von Sätzen auf, die wir in zeitlichem Fortschritt eine nach der andern einsehen. Die Folgerung ist zeitlich, aber die Folge ist ewig. Wenn also die Weltordnung so begriffen sein will, wie das System der mathematischen Wahrheiten, so muß die Ordnung der Dinge gedacht werden als ein System von Folgen: jedes Ding ist die nothwendige Folge eines anderen, und diese Kette von Wirkungen geht zurück auf eine erste Ursache, die nicht Wirkung einer anderen, sondern ein wahrhaft ursprüngliches Wesen oder Ursache ihrer selbst ist. Wie in dem Grundsatz das gesammte System der Folgerungen, wie in dem Dreieck alle Wahrheiten desselben enthalten sind, so ist mit dem ursprünglichen Wesen der Inbegriff aller Dinge gegeben, und

das Weltall folgt aus seinem Urgrunde, wie die Reihe der mathematischen Lehrsätze aus dem Axiom.

Das Weltall folgt, d. h. es ist nothwendig, wie eine mathematische Wahrheit; es folgt aus dem Urwesen, wie die mathematische Wahrheit aus dem Grundsatz: diese nothwendige Folge ist zugleich eine ewige. Die Welt entsteht nicht, sie ist, wie die mathematische Wahrheit nicht aus dem Grundsatz (mit der Zeit) entsteht, sondern ewig in ihm ist und besteht. Also muß das Weltall gedacht werden als eine nothwendige und ewige Ordnung der Dinge.

3. Die Unmöglichkeit der Freiheit und der Zwecke.

Was nach mathematischer Methode begriffen wird, ist eine nothwendige Folgerung aus gegebenen Sätzen; was in der Natur der Dinge geschieht, ist eine nothwendige Folge aus gegebenen Ursachen, welche selbst nothwendige Wirkungen sind. Mithin muß jene nothwendige und ewige Ordnung der Dinge als ein stetiger Causalnexus, als eine ununterbrochene Reihe von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge gedacht werden. In diesem Zusammenhange der Dinge giebt es keine Kraft, die im Stande wäre, ihn zu zerreißen, kein Vermögen, welches den Causalnexus brechen und aus sich allein, unabhängig von allen äußeren Determinationen, also unbedingt handeln könnte: es giebt in der Natur der Dinge keine Freiheit; die Kette, welche sie hält, ist eine wirkliche Kette. Durch gegebene Ursachen wird jedes Ding bestimmt, so und nicht anders zu sein, auf diese und keine andere Weise zu wirken.

Was in der Natur der Dinge geschieht, folgt aus einer gegebenen Ursache, von der es bewirkt wird, ohne bezweckt zu werden. Alles geschieht hier aus Gründen, nichts nach Zwecken; alles geschieht durch wirkende Ursachen, nichts nach Endursachen. Denn der Zweck, wie er auch gefaßt wird, fordert ein Vermögen der Selbstbestimmung, welches in dieser Ordnung der Dinge nicht stattfindet; der Zweckbegriff paßt nicht in die mathematische Denkweise. Es hat keinen Sinn, wenn man fragen wollte: „Wozu sind die Winkel eines Dreiecks zusammen gleich zwei rechten? Wozu sind die Radien eines Kreises einander gleich? Wozu ist zweimal zwei gleich vier?" Man kann hier nur fragen, warum es sich so verhält? Die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge alles so nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik,

dann giebt es überhaupt keine Zwecke, dann ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorstellung, nichts als eine wesenlose Imagination. Daher wird der Begriff der wirkenden Ursachen dem der Finalursachen entgegengesetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus verworfen.

Es giebt keine Zwecke weder in den Dingen noch in den Handlungen, also giebt es auch weder erfüllte noch verfehlte Zwecke. Die Dinge können darin nicht unterschieden sein, daß sie ihre Zwecke mehr oder weniger erreichen, daß sie besser oder schlechter sind. Wo wir, von der Vorstellung der Zwecke erfüllt, meinen, daß in der Natur diese Zwecke völlig erreicht sind, da nennen wir die Dinge vollkommen, wohlgeordnet, gut, schön u. s. f. Und wenn wir zu finden glauben, daß diese Zwecke nicht erreicht oder verfehlt sind, da reden wir im entgegengesetzten Sinne und nennen die Dinge unvollkommen, verworren, böse, häßlich u. s. f.[1]

Verfehlte Zwecke sind kläglich oder lächerlich oder abscheulich, je nachdem man sie nimmt. In der Betrachtungsweise Spinozas giebt es nichts, das anders sein könnte oder sollte als es in Wahrheit ist, also nichts, worüber man im Ernste lachen, weinen oder sich empören könnte. Daher jenes mächtige Wort, das ihm viele nachgesprochen, aber keiner, wie er, erfüllt hat: „Man muß die Handlungen der Menschen weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen".[2] Jedes Ding ist in seiner Weise vollkommen, denn es ist nothwendig; jede Handlung ist in ihrer Weise gut, denn sie kann nicht anders sein, als sie ist. Ist etwa in der Mathematik ein Satz vollkommener als der andere? Oder könnte ein Satz selbst vollkommener sein, als er ist? Oder ist diese Wahrheit etwa besser als jene? Im buchstäblichen Geist seiner Methode sagt Spinoza selbst in der Einleitung zum dritten Buche der Ethik: „Ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ganz so betrachten, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handelte".[3]

Gilt die mathematische Methode in ihrem strengen Verstande als die Richtschnur aller wahren Erkenntniß, so muß die Weltordnung so gedacht werden, daß sie mit dieser Methode übereinstimmt: darum muß das Weltall gedacht werden als ewig, also weder als Genesis noch als Schöpfung; darum muß die Ordnung der Dinge als stetiger

---

[1] Eth. I. App. Op. II. pg. 69. 73. — [2] Tract. polit. § IV. Op. II. pg. 304. — [3] Eth. III. Op. II. pg. 131.

Causalnexus gelten, der jede Freiheit und jede Zweckthätigkeit von sich ausschließt: daher jener ausgesprochene, der Lehre Spinozas eigenthümliche Gegensatz gegen die Zweckbegriffe in jeder Gestalt.[1]

Wir erleuchten hier diesen Standpunkt aus dem Gesichtspunkt der Methode: es ist die mathematische Betrachtungsweise im Gegensatz zur teleologischen Beurtheilung, es ist die echte Erkenntniß, welche die Dinge ergründet und ableitet, gegenüber der eingebildeten und falschen Auffassung, welche sich mit den Zweckbegriffen genugthut, d. h. gegenüber der Unwissenheit, die in einer solchen Vorstellung ihr bequemes Asyl findet. So urtheilt Spinoza selbst in dem seine ganze Lehre erleuchtenden Anhange zum ersten Buche der Ethik. Nachdem er gezeigt hat, wie die Menschen zur Einbildung der Zwecke kommen, fährt er so fort: „Seht doch nur, wohin sich diese Vorstellungsweise am Ende verstiegen hat! Unter so vielen Vortheilen, welche die Natur dem Menschen gewährt, fanden sich nothwendig auch viele Nachtheile, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. f. Diese sollten nun von dem Zorn der Götter herrühren, weil die Menschen die Götter beleidigt oder in ihrer Verehrung etwas versehen hätten; und obwohl die alltägliche Erfahrung fortwährend dawider zeugt und mit zahllosen Beispielen lehrt, daß die wohlthätigen und schädlichen Naturerscheinungen auf gleiche Weise die Frommen wie die Gottlosen ohne Unterschied treffen, so haben die Leute deshalb ihrem eingewurzelten Vorurtheile doch nicht abgesagt. Denn es fiel ihnen weit leichter, die Uebel der Natur unter die anderen unbekannten Dinge zu rechnen, von denen man nicht weiß, was sie nützen, und so ihren gegenwärtigen und angeborenen Zustand der Unwissenheit festzuhalten, als jene ganze Fabrication der Dinge über den Haufen zu werfen und auf eine neue Erklärungsweise zu denken. Sie beruhigen sich mit der Gewißheit, daß die Rathschlüsse der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Und bei dieser Denkweise würde in der That die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht in alle Ewigkeit verborgen geblieben sein, wenn nicht die Mathematik, welche sich nicht mit Zwecken, sondern lediglich mit der Natur und den Eigenschaften der Größen beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit gezeigt hätte, und es ließen sich außer der Mathematik auch noch andere Ursachen, deren Erörterung hier zu weit führen würde, bezeichnen, wodurch die Menschen zum Bewußtsein über jene gewöhn-

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. I. S. 88—90.

lichen Vorurtheile gebracht und auf den richtigen Weg zur Erkenntniß der Dinge gelenkt wurden." Die Erklärungsweise nach Zwecken muß sich zuletzt allemal auf den Willen Gottes berufen, der die Dinge so gefügt habe, daß diese oder jene Begebenheit stattfinde. Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat sie gewollt. Dieser Wille aber ist den Menschen unerkennbar, und so bleibt der teleologischen Denkweise keine andere Zuflucht übrig, als das «asylum ignorantiae».[1]

Diese ganze Denkweise wollen wir hier nicht beurtheilt und geprüft, sondern bloß erklärt und festgestellt haben. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinozas genau so, wie dieser selbst zu den Dingen: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere![2]

---

[1] Eth. P. I. Appendix. Op. II. pg. 70—73. Genau dieselbe hat Spinoza in seinen «Cogitata metaphysica» (Pars II. Cap. IX.) nicht bloß gehegt, sondern gelehrt, weshalb man aus dieser Schrift unmöglich Spinozas Scholasticismus oder seinen Zusammenhang mit der Scholastik herleiten kann. (S. oben S. 307. Anmkg. 3—5).

Die obige Stelle genügt, um die mir gemachten Einwürfe Trendelenburgs in seinen „Historischen Beiträgen" (Bd. III. S. 372—374) als unbegründet nachzuweisen. Der Gegner vermißt ein Citat, worin Spinoza den Zweck darum verwirft, weil er der mathematischen Denkweise widerstreite. In der obigen Stelle sagt Spinoza: die Menschen würden die Einbildung der Zwecke in der Erklärung der Dinge nie losgeworden sein, wenn nicht die Mathematik sie eines Besseren belehrt hätte; er betrachtet die letztere als die Quelle der wahren Aufklärung. Auch habe ich ausdrücklich erklärt, daß die geometrische Methode nicht das vorausgesetzte Schema ist, dem Spinoza seine Weltanschauung anpaßt, sondern die Form, worin sie die ihr allein gemäße Darstellung findet und welche sie deshalb von sich aus fordert. Nicht weil jene Methode den Gebrauch des Zweckbegriffs ausschließt, verwirft ihn Spinoza, sondern weil er den Zweckbegriff verwirft, braucht er die Form der geometrischen Darstellung. Man höre darüber das folgende Capitel.

Der Grund, warum Spinoza die Zwecke ausschließt, liegt nach Trendelenburg „nicht im Logischen, sondern im Metaphysischen". Ich antworte: die Einheit des Logischen (des Denkens) und des Metaphysischen (des Seins) gehört unter die Grundsätze Spinozas. Wenn weiter gesagt wird, daß die geometrische Methode die Zwecke nicht ausschließe, vielmehr in jeder ihrer Aufgaben selbst Zwecke setze und in jeder ihrer Constructionen Zwecke ausführe, so trifft dieser Einwand, wenn er trifft, nicht mich, sondern Spinoza und gehört nicht in die Darstellung, sondern in die Beurtheilung seiner Lehre. So lange ich die letztere darstelle, rede ich im Sinne Spinozas. Darum trifft mich auch der Einwand nicht, daß Leibniz anders gedacht habe. —

[2] Eine sehr verkehrte Ansicht von der Lehre und Methode Spinozas hat Wahle in einigen Aufsätzen auszusprechen versucht, deren erster „Ueber die geometrische Methode des Spinoza" handelt (1888). Nach der Meinung des Verf. soll die Lehre Spinozas „Phänomenalismus und Positivismus" sein, weshalb dieselbe nichts

Zweites Capitel.

Der Gottesbegriff in der Lehre Spinozas.

I. Die göttliche Alleinheit.

1. Die Substantialität und Causalität Gottes.

In der methodischen Verfassung unserer Lehre haben wir den Geist kennen gelernt, der alle ihre Begriffe ordnet und jeden Gedanken

---

anderes bezwecke als die in der Wirklichkeit gegebenen, gleich den geometrischen Verhältnissen evidenten Thatsachen in geordneter, vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitender Reihe darzustellen. Nachdem der Verf. einige Geschichtsschreiber der Philosophie, wie Rixner, Tennemann, Reinhold und Ritter in aller Eile abgemacht hat, kommt er auf und gegen mich zu sprechen: „Um wie viel umsichtiger, geistreicher, üppiger möchte ich sagen, ist die Frage von Fischer behandelt, aber dennoch nicht aufgeklärt". „Diese Eigenthümlichkeiten des Spinozistischen Systems, von welchen die mathematische Methode als geistesverwandt gefordert zu sein scheint, sind von Fischer feinsinnig gefühlt und geschildert". Unter diesen Eigenthümlichkeiten versteht der Verf. die alle Teleologie ausschließende Denkart.

Trotzdem soll ich das Motiv, warum, und die Art, wie Spinoza die mathematische Methode angewendet, verkannt haben. Er habe sie angewendet, nicht um zu begründen und zu beweisen, sondern um darzustellen; er habe sie gebraucht, ohne abzuleiten und zu folgern. Ich sage kurz, was der Gegner meint, um seine trübe Weitschweifigkeit nicht zu wiederholen. Nach zwölf unklaren Seiten sagt der Verf.: „Klarer und ausführlicher können wir sprechen, wenn wir auf den zweiten Punkt eingegangen sein werden, in welchem Fischer gefehlt hat". Eine recht trübe Aussicht ins Trübe! Nachdem er noch zwölf Seiten in seiner unklaren und unbeholfenen Weise fortgeredet hat, gelangt er zu folgendem Schluß (S. 24): „So wünschen wir, daß man glaube, es sei nicht so wahrscheinlich, daß Spinoza sich der geometrischen Methode bediente" zum Beweisen und Ableiten, „sondern daß er diese Methode der Darstellung wählte, weil sie die naturgemäße war für ein nominalistisches Wissen, welches mit der Mathematik den Phänomenalismus und Positivismus gemein haben wollte".

Herr Wahle sollte die deutsche Sprache erst einigermaßen richtig und deutlich schreiben lernen, bevor er sie zu philosophischen Auseinandersetzungen braucht. Man spricht im Deutschen nicht von „Aehnlichkeitspunkten der Philosophie zur Mathematik" (S. 8), auch nicht von Vergleichungspunkten der Mathematik zur Philosophie" (S. 12); man häuft nicht die Hülfszeitwörter ohne Grund bis zum unerträglichen Schwulst und redet von Aehnlichkeitspunkten, „welche zu schwach

vertilgt, der dem Causalzusammenhang widerstreitet. Die Welt, in diesem Lichte betrachtet, ist kein System von Zwecken, sondern ein ewiges System von Folgen; die Dinge haben kein Ziel, das sie bewußt oder unbewußt erstreben, sondern nur Gründe, aus denen sie folgen: darum dürfen sie nicht nach Zwecken oder Idealen beurtheilt werden. Das Ideal gilt dieser Lehre als ein Idol, das nicht in der Natur der Dinge, sondern nur in der menschlichen Einbildung seinen Grund hat. Eine Philosophie, welche die Dinge auf Urbilder oder Endzwecke bezieht und daraus erklärt, erscheint in den Augen Spinozas als das Gegentheil aller echten und wahren Erkenntniß: deshalb wendet er sich gleichgültig und fast verächtlich ab von der Philosophie des Alterthums, welche in Plato und Aristoteles ihre größten Systeme auf den Zweckbegriff gegründet hatte. Die Aufgabe und die Methode der Lösung ist gegeben: die Ordnung der Dinge soll aus ihrer ewigen Ursache begriffen, d. h. aus dem Wesen Gottes abgeleitet werden. Daher ist die erste Frage: was ist Gott oder wie muß das Wesen Gottes gedacht werden?

Der Begriff, von dem alles nothwendige Erkennen abhängt, ist der Begriff der Ursache. Wenn die gesammte Ordnung der Dinge klar und deutlich erkannt werden soll, so müssen wir sie aus einer ersten Ursache ableiten können; es muß daher eine solche erste Ursache geben, die von nichts anderem abhängt: ein Wesen, welches Ursache seiner selbst ist. Diesen Begriff stellt Spinoza an die Spitze seiner Philosophie, dieser Begriff trägt das ganze System. „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz in sich schließt oder dessen Natur nothwendig als existirend gedacht werden muß." So lautet die Definition. Was aber in sich ist und durch sich begriffen wird, nennt Spinoza in seiner dritten Definition Substanz. Diesem Begriff entspricht kein anderes Wesen, als die «causa sui». Wir

---

sind, um Spinoza bestimmt haben zu können" (S. 14), das Hauptwerk Spinozas heißt nicht «Ethices» (S. 23), sondern Ethica u. s. f., u. s. f.

Die beiden folgenden Aufsätze des Herrn Wahle „Über das Verhältniß zwischen Substanz und Attributen in Spinozas Ethik" und „Die Glückseligkeitslehre der «Ethik» des Spinoza" leiden an denselben sprachlichen und begrifflichen Verkehrtheiten und Mängeln.

Die philos.-hist. Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien hat diese Aufsätze in ihre Sitzungsberichte aufgenommen, wo sie Bd. CXVI, CXVII, CXIX (1888 und 1889) zu lesen stehen.

werden darum den Satz aussprechen müssen: die Substanz ist Ursache ihrer selbst, sie existirt schlechthin nur durch sich und in keiner Weise durch ein anderes Wesen. Sie existirt nicht durch anderes, also ist sie auch nicht durch ein anderes Wesen bedingt oder von ihm abhängig; sie würde abhängig sein, wenn sie in irgend einer Weise beschränkt wäre, denn sobald mich ein anderes Wesen beschränkt, bin ich von demselben abhängig und existire nicht bloß kraft meiner selbst. Ist aber die Substanz in keiner Weise beschränkt, so ist sie vollkommen unbeschränkt oder unendlich: ens absolute infinitum. Durch diesen Begriff erklärt Spinoza den Begriff Gottes. „Unter Gott verstehe ich das vollkommen unendliche Wesen oder die Substanz.“ Mit dieser Erklärung beginnt die sechste Definition. So folgt die wichtige und inhaltschwere Formel: Substanz = Gott (substantia sive Deus).

Gäbe es viele Substanzen, so müßten sie in irgend einer Rücksicht verschieden sein; dann würde jede sein, was die anderen nicht sind, und nicht sein, was die anderen sind. Also würde jeder Substanz, sofern sie von anderen verschieden ist, ein Nichtsein zukommen, ein Mangel oder eine Schranke, die ihre Unendlichkeit und damit sie selbst aufhebt. Gäbe es viele Substanzen, so würde in jeder eine Beschränkung stattfinden; die Substanz würde nicht mehr unendlich, nicht mehr sie selbst sein. Es giebt mithin nicht viele Substanzen, sondern nur eine, oder wie Spinoza den Satz ausspricht: „Außer Gott kann eine andere Substanz weder sein noch gedacht werden“. Diesen Satz hatten wir bereits in der Ordnung der Lehrsätze (als den vierzehnten) entstehen sehen, indem wir die Reihenfolge derselben Schritt für Schritt verfolgten. Aus der Unbegrenztheit Gottes folgt unmittelbar seine Einzigkeit.[1]

„Alles, was ist, ist entweder in sich oder in anderem.“ So lautet das erste Axiom. Was in sich ist, heißt Substanz; was in anderem ist, heißt Modus. Daher ist alles entweder Substanz oder Modus. Nun giebt es außer Gott keine Substanz, außer der Substanz keine Modi, außer Substanz und Modi nichts: es folgt demnach, daß außer Gott überhaupt nichts weder sein noch gedacht werden kann; daß mithin alles, was ist, in Gott ist.[2] Wenn aber alles in Gott ist, so müssen alle Dinge aus der Nothwendigkeit der gött-

[1] Epist. XLI. — [2] Eth. I. Prop. XV. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

lichen Natur folgen; sie folgen aus dem Wesen Gottes, also ist Gott die Ursache aller Dinge, sie folgen nur aus ihm, aus nichts weiter, also ist Gott diese Ursache bloß durch sich, er selbst hat keine Ursache, die ihm vorausginge: also ist er die absolut erste Ursache.[1]

2. Die immanente Causalität Gottes.

Dieser Begriff muß durch Folgerungen näher bestimmt werden. Wenn ich etwas außer mir erzeuge, so bin ich davon die äußere Ursache. Was ich in mir selbst bewirke, davon bin ich die innere. Gott ist die Ursache aller Dinge, alle Dinge sind in ihm, also muß er gedacht werden als die innere Ursache aller Dinge, nicht als die äußere: omnium rerum causa immanens, non vero transiens. „Ueber Gott und die Natur", sagt Spinoza, „denke ich ganz anders als die Christen neueren Schlages. Denn ich halte Gott für die innere Ursache aller Dinge, nicht für die äußere.[2]

Gott ist die Ursache aller Dinge, keines existirt durch sich. Also muß von jedem der durch Gott bewirkten Dinge gesagt werden, daß sein Wesen die Existenz nicht in sich schließt; keines existirt nothwendig, es würde nothwendig existiren, wenn sein Wesen oder die Natur, vermöge deren es wirkt, ohne Gott sein und begriffen werden könnte. Aber wie kein Ding sein Dasein von sich hat, so ist auch keines seinem Wesen nach unabhängig; vielmehr ist es durchaus abhängig und bedingt durch Gott. Daher ist Gott die bewirkende Ursache nicht bloß des Daseins, sondern auch des Wesens aller Dinge.[3]

3. Die freie Causalität Gottes: Freiheit und Nothwendigkeit.

Wenn nun alle Dinge nothwendig und allein aus der Wirksamkeit der göttlichen Natur folgen, so muß gefragt werden, worin die Wirksamkeit Gottes und die Nothwendigkeit der Dinge näher besteht. Außer dem Wesen Gottes ist nichts, das nicht durch ihn bestimmt wäre, also nichts, das ihn selbst zu oder in seiner Wirksamkeit bestimmen könnte.

[1] Prop. XV. Cor. I—III. Op. II. pg. 51. — [2] Eth. I. Prop. XVIII. Causa transiens bedeutet nicht „vorübergehende Ursache", wie man es unverständlich und unverstanden übersetzt hat, sondern übergehende, d. h. von außen einwirkende, äußere Ursache im Gegensatze zur causa immanens, welche die innere oder inwohnende Ursache ist. Vgl. Ep. XXI. — [3] Vgl. S. 152 flgd. Ueber die causa immanens diesen Grundbegriff der Lehre Spinozas vgl. Tract. brevis. S. oben Cap. VIII. S. 242—247. Cog. metaphysica. S. oben Cap. XI. S. 304. S. 309 Anmkg. Eth. I. Prop. XXIV. XXV.

Wenn ich von einem anderen Wesen bestimmt werde, so und nicht anders zu handeln, so werde ich genöthigt und handle nicht aus meiner eigenen Natur, sondern unter dem Zwange einer fremden Ursache, sie sei nun in oder außer mir. So erklärt Spinoza die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit: „Dasjenige Wesen darf frei genannt werden, welches nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird. Nothwendig dagegen oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige, welches von einem andern bestimmt wird, so und nicht anders zu sein und zu wirken."[1] Da es nun außer Gott keine Ursache giebt, welche auf ihn einwirken könnte, so leuchtet ein, daß aus der göttlichen Wirksamkeit jede Art der Nöthigung und des Zwanges ausgeschlossen ist: er handelt bloß nach den Gesetzen seiner Natur, durch nichts gezwungen, weder durch eine äußere noch auch durch eine innere Ursache. Er handelt also vollkommen frei und gilt demnach als die freie Ursache aller Dinge.[2]

Fassen wir alle Bestimmungen zusammen, wie sie sich in genauer Abfolge ergeben haben. Das Urwesen mußte als Ursache seiner selbst oder Substanz, diese als das vollkommen unendliche Wesen oder Gott gedacht werden; Gott ist die einzige Substanz und begreift als solche alles in sich, daher muß alles aus ihm folgen; er ist die Ursache aller Dinge, nicht bloß ihres Daseins, sondern auch ihres Wesens, und zwar deren einzige, erste, innere, freie Ursache. In der göttlichen Wirksamkeit oder Causalität besteht die Macht Gottes. Da es nun außer dem Wesen Gottes keine Ursache göttlicher Wirksamkeit giebt, so können wir seine Macht von seinem Wesen nicht unterscheiden, beide sind identisch: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia».[3]

Hier treffen wir eine Schwierigkeit in dem Begriffe Gottes, welche gründlich aufgelöst sein will, bevor wir weiter gehen. Es steht fest, daß alle Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgen, aus ihr allein: Gott ist daher die nothwendige Ursache aller Dinge. Er soll zugleich deren freie Ursache sein. Eine andere Definition aber ist die der Nothwendigkeit, eine andere die der Freiheit. So scheint der Begriff Gottes in eine Antinomie zu gerathen, da Entgegengesetztes von ihm behauptet wird. In Wahrheit ist der Widerstreit nur scheinbar. Es giebt eine Nothwendigkeit, welche der Nöthigung oder dem Zwange gleichkommt: ich handle gezwungen und in diesem

[1] Eth. I. Defin. VII. — [2] Eth. I. Prop. XVII. Cor. I. II. — [3] Eth. I. Prop. XXXIV.

Sinne nothwendig, wenn ich von der Einwirkung einer mir fremden Ursache abhängig bin; wir wollen diese Nothwendigkeit die äußere oder bedingte nennen: dies ist der Begriff, welchen Spinoza dem der Freiheit entgegensetzt, die Nothwendigkeit als Nöthigung oder Zwang ist das äußerste Gegentheil der Freiheit und in diesem Sinn aus dem Wesen und der Wirksamkeit Gottes vollkommen ausgeschlossen. Vielmehr muß Gott, da außer seinem Wesen nichts ist, das ihn nöthigen könnte, durch das Gegentheil jener Nothwendigkeit erklärt werden: er ist vollkommen frei.

Es giebt (in der Einbildung der Menschen) eine Freiheit, welche der Willkür gleichkommt, die sogenannte Willensfreiheit, kraft deren man dasselbe eben so gut thun als unterlassen kann: eine solche Freiheit ist das äußerste Gegentheil jeder Art der Nothwendigkeit. Wäre die göttliche Wirksamkeit in diesem Sinne frei, so wäre nichts nothwendig, nichts erkennbar; wird aber die Nothwendigkeit so gedacht, daß sie jeden Zwang ausschließt, und die Freiheit so gedacht, daß sie jede Willkür ausschließt, so kommen beide Begriffe einander gleich. Diese Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit folgt einleuchtend aus dem Begriff Gottes: er ist als Ursache seiner selbst zugleich die Folge seiner selbst, er ist beides in Einem. Was als Folge begriffen wird, ist nothwendig. Gott ist als Ursache seiner selbst frei, er ist als Folge seiner selbst nothwendig. Wir können beides nicht unterscheiden: daher sind in ihm Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen identisch, seine Freiheit ist seine Nothwendigkeit und umgekehrt. Denn Ursache seiner selbst sein heißt unbedingt nothwendig existiren, diese Nothwendigkeit schließt jede Ursache aus, die von dem Wesen Gottes verschieden wäre, sie ist also keine äußere Nothwendigkeit, keine Nöthigung, kein Zwang, sondern die nothwendige Folge aus dem Begriff der Sache. Diese Nothwendigkeit hat Spinoza ausdrücklich im Gegensatz zur äußeren Nothwendigkeit definirt und mit dem Worte **Ewigkeit** bezeichnet.

Die Nothwendigkeit als Zwang wird der Freiheit, die nothwendige Folge als Ewigkeit dem Zwange oder der äußeren Nothwendigkeit entgegengesetzt. „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens begriffen wird.[1]" In diesem Begriff sind Freiheit und

[1] Eth. I. Def. VIII.

Nothwendigkeit eines. Gott ist als Ursache seiner selbst «res libera», er ist als Folge seiner selbst (als nothwendiges Dasein) «res aeterna». Freiheit und Nothwendigkeit sind in der Wirksamkeit Gottes nicht unterschieden, ebensowenig wie Ursache und Folge in seinem Begriff unterschieden sind: seine Freiheit ist die ewige Macht, seine Nothwendigkeit das ewige Dasein. Er ist nicht in einer anderen Rücksicht frei, in einer anderen nothwendig, sondern genau in demselben Sinne beides: „Er ist ursprüngliche und darum freie Causalität". Diese Freiheit ist kein Vermögen, welches die Causalität überschreiten und nach Gutdünken so oder anders handeln könnte: ein solches Vermögen, welches wir gewöhnlich mit dem Worte Freiheit bezeichnen und im Unterschiede davon lieber Willensfreiheit oder Willkür nennen wollen, findet überhaupt keinen Platz in der Lehre Spinozas; es ist darum kein Widerspruch, daß unser Philosoph die Freiheit Gottes behauptet und doch die Freiheit überhaupt leugnet, denn die Freiheit, welche er bejaht, ist eine ganz andere, als die, welche er verneint. Die Freiheit Gottes ist freie Ursache, nicht freier Wille: sie ist causa libera, nicht libera voluntas, sie ist gleich der ursprünglichen oder ewigen Causalität, und diese ist gleich der immanenten Nothwendigkeit der Dinge.

Wir können Freiheit und Nothwendigkeit in den Begriff der freien Nothwendigkeit zusammenfassen, durch welchen Spinoza gelegentlich in einem seiner Briefe selbst den Begriff der Freiheit erklärt: „Du siehst", schreibt er, „daß ich die Freiheit nicht in den freien Beschluß, sondern in die freie Nothwendigkeit setze.[1]" Ein mathematisches Beispiel veranschauliche diese Identität der Freiheit und Nothwendigkeit. In dem Begriffe des Kreises liegt die Gleichheit aller seiner Radien, diese geometrische Wahrheit folgt einfach aus der Definition des Kreises, aus dieser allein: sie ist darum eine ewige Nothwendigkeit; der Kreis offenbart darin nur die nothwendigen Eigenschaften seines Wesens, nichts anderes, er ist nicht äußerlich gezwungen, diese Eigenschaften zu haben, sondern er hat sie vermöge seiner Natur, er würde aufhören, Kreis zu sein, wenn er sie nicht hätte: in diesem Sinne darf man sagen, daß der Kreis die alleinige und darum freie Ursache ist, daß seine Radien gleich sind. Ist diese Freiheit nun Willkür oder die Möglichkeit auch anders zu handeln?

[1] Ep. LXII. (Op. I. pg. 665). Ep. XXIII. (Anfang).

Kann der Kreis etwa auch bewirken, daß seine Radien nicht gleich sind? Eine offenbare Unmöglichkeit! Aus seinem Wesen allein folgen alle seine Eigenschaften: darin besteht seine Freiheit; aber sie müssen aus diesem Wesen folgen, sie bilden seinen Begriff, der Kreis hört auf zu sein, was er ist, wenn sich eine dieser Eigenschaften ändert: darin besteht seine Nothwendigkeit. Also ist klar, daß beide dasselbe bedeuten.

So verhält es sich mit der ewigen Causalität, d. h. mit dem unendlichen Wesen, aus dem das unendliche Dasein folgt. Es giebt keine Macht, welche die ewige Causalität oder die göttliche Wirksamkeit nöthigen oder zwingen könnte; es giebt keine Macht, die sie aufheben oder das Mindeste daran ändern könnte: es giebt auf der einen Seite keinen Zwang, auf der andern keine Willkür. Alles, was ist, folgt allein aus der Macht Gottes, aber es muß aus ihr folgen, es kann weder nicht sein noch anders sein als es ist. „Gott allein existirt bloß kraft der Nothwendigkeit seiner Natur und handelt bloß kraft dieser Nothwendigkeit. Darum ist er allein freie Ursache."[1] Seine Wirkungsweise ist eben so nothwendig als das mathematische Folgen. Spinoza selbst erleuchtet an dem Beispiele der Mathematik das göttliche Wirken: „Ich glaube, deutlich genug dargethan zu haben, daß aus dem unendlichen Wesen Gottes alles nothwendig hervorgegangen sei oder stets mit derselben Nothwendigkeit folge, ganz eben so wie aus dem Wesen des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten".[2]

[1] Eth. I. Prop. XVII. Cor. II. — [2] Prop. XVII. Schol. Das göttliche Wirken will gleich dem mathematischen Folgen begriffen werden. „Gott handelt oder wirkt", bedeutet so viel als „aus dem Wesen Gottes folgt". Aus dem Wesen Gottes folgt, was in ihm liegt: daher bedeutet dieses Folgen so viel als „in dem Wesen Gottes oder in der Natur der Dinge liegt". Deus agit = ex Dei natura sequitur = in Deo datur = in rerum natura datur. Dieses Folgen ist nicht als zeitlicher Act zu denken, sondern als ewiges Sein, wie die mathematischen Wahrheiten nicht zeitlich folgen, sondern ewig sind. Das göttliche «agere» ist seinem Begriff nach gleich «esse», die göttliche Wirksamkeit ist das ewige Sein oder die ewige Nothwendigkeit. Auf diesen Punkt muß nachdrücklich aufmerksam gemacht werden, denn er enthält die Ursache vieler Mißverständnisse. Wenn man das Folgen der Welt aus dem Wesen Gottes als einen besonderen Act oder als zeitliche Folge auffaßt, so liegt es nahe, die Lehre Spinozas als Emanationslehre zu deuten. Auch Paulus hat diese falsche Vorstellung. Die Welt folgt aus Gott heißt hier nicht: sie emanirt, sondern sie ist. Spinoza berichtigt nicht umsonst in der obigen Stelle den Ausdruck «a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario effluxisse» dadurch, daß er hinzufügt, «vel semper eadem necessitate

II. Die Unpersönlichkeit Gottes.

1. Die Freiheit von jeder Bestimmung.

Aus dem Begriff des unendlichen Wesens folgt mit mathematischer Nothwendigkeit die unendliche Existenz, wie aus dem Begriff des Raums die unendliche Größe; wir würden den Raum verneinen, wenn wir sein Dasein auf eine bestimmte Figur einschränken und ihn nur in bestimmten Grenzen oder in gewissen Figuren gelten lassen wollten. Offenbar hat man keinen Begriff von der Natur des Raums, wenn man meint, eine Grenze festsetzen zu können, innerhalb welcher der Raum existirt, jenseits deren er aufhört zu sein. Den Raum in dieser Weise determiniren heißt ihn verneinen. So ist jede Bestimmung des unendlichen Wesens eine Beschränkung desselben und darum gleich einer Verneinung; jede Bestimmung ist begrenzender und darum negativer Art, sie unterscheidet ein Wesen vom anderen und erklärt, daß dieses so bestimmte Wesen ein anderes nicht ist. Daher sagt Spinoza: „Jede Bestimmung ist eine Verneinung". „Die Bestimmung gehört zu einem Dinge nicht in Betreff seines Seins, sondern ist im Gegentheil dessen Nichtsein." «Omnis determinatio est negatio. Determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse.»

Außer Gott ist nichts, wovon er zu unterscheiden wäre: das unendliche Wesen erlaubt daher keinerlei Determination. Jede Bestimmung ist Schranke. Ist nun mit dem unendlichen Wesen im Sinne Spinozas die Schranke unverträglich, so widerstreitet ihm auch die Bestimmung; ein vollkommen unendliches Wesen ist nothwendig auch ein vollkommen unbestimmtes: ens absolute infinitum = ens absolute indeterminatum. „Wenn nämlich die Natur Gottes", schreibt Spinoza in einem seiner Briefe, „nicht in dieser oder jener Art des Seins besteht, sondern in einem Wesen, welches vollkommen unbestimmt ist, so fordert seine Natur auch sämmtliche Prädicate, welche das Sein (τὸ esse) vollkommen ausdrücken, weil sonst diese Natur beschränkt und mangelhaft wäre." [1]

Aus diesem Begriff eines vollkommen unbestimmten Wesens folgt, daß von ihm keine der Bedingungen gelten darf, wodurch etwas sich

sequi», er macht aus dem sinnlichen Begriff «effluxisse» den logischen «sequi» und aus dem Perfectum das Präsens. Die Welt ist das ewige Präsens, die einzelnen Dinge sind die fortwährenden Präterita.

[1] Epist. XLI.

bestimmt, specificirt und von anderen unterscheidet. Ohne Bestimmung auch keine Selbstbestimmung, auch keine Selbstunterscheidung; ohne Selbstunterscheidung auch keine Selbsteigenthümlichkeit und überhaupt kein Selbst. Jedes eigenthümliche Selbst ist ein unterschiedenes Wesen. Unterschiedslos sein heißt selbstlos sein. Wo aber kein Selbst existirt, da giebt es auch weder Selbstempfindung noch Selbstbewußtsein, denn beides sind Selbstbethätigungen, welche die Möglichkeit eines Selbstes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. In der Selbstempfindung besteht die Individualität, im Selbstbewußtsein die Persönlichkeit? Daher muß der Gott Spinozas, wenn er als ein vollkommen unendliches und unbestimmtes Wesen gefaßt ist, nothwendig auch als ein selbstloses und darum unpersönliches Wesen begriffen werden. Mit der Persönlichkeit sind offenbar sämmtliche Functionen aufgehoben, die nur in einem persönlichen Wesen stattfinden können. Wenn es kein Selbstbewußtsein giebt, so giebt es auch keine Bethätigung desselben; das Selbstbewußtsein bethätigt sich, indem es Begriffe bildet und nach Begriffen handelt: jenes thut der Verstand, dieses der Wille. Daher die Erklärung Spinozas, daß zu dem Wesen Gottes weder Verstand noch Wille gehört.[1] Beide fordern als Bedingung ihrer Möglichkeit das Selbstbewußtsein, die Selbstbestimmung, die Bestimmung oder Determination, und eben diese ist in dem Wesen Gottes unmöglich, denn jede Bestimmung ist eine Verneinung.

2. Wille und Verstand als Bestimmungen.

Daraus erhellt, daß zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen keine Vergleichung noch Aehnlichkeit stattfindet; aber die Menschen pflegen nach der Analogie ihrer Natur sich die göttliche vorzustellen, sie übertragen die Eigenschaften des determinirten und endlichen Wesens auf das unendliche, sie verneinen auf diese Art das letztere und machen sich jede wahre Vorstellung Gottes unmöglich. „Deshalb darf man, philosophisch genommen, nicht sagen", schreibt Spinoza in einem seiner Briefe an Blyenbergh, „daß Gott von irgend wem irgend was begehre, daß ihm etwas widerwärtig oder angenehm sei; denn dies alles sind menschliche Eigenschaften, die in dem Wesen Gottes keine Stelle haben".[2]

[1] Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I. Prop. XVII. Schol. — [2] Epist. XXXVI. (Op. I. pg. 582.) Ep. LX.

Wenn überhaupt von Verstand und Wille in Gott geredet werden könnte, so müßte zwischen diesen göttlichen und den menschlichen Vermögen ein Wesensunterschied stattfinden, welcher jede Vergleichung ausschließt; sie würden miteinander nichts gemein haben als den Namen, in Wahrheit aber so verschieden sein, wie der Hundsstern vom Hunde. Oder um mit Spinozas eigenen Worten zu reden: „Verstand und Wille, als Wesenseigenthümlichkeiten Gottes, müßten von unserem Verstande und Willen himmelweit verschieden sein und könnten mit ihnen nichts als den Namen gemein haben, sie verhalten sich wie der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Thier".[1]

Nach menschlicher Analogie können Verstand und Wille dem Wesen Gottes in keinem Falle zukommen, aber auch nicht ohne diese Analogie: sie sind überhaupt in Gott unmöglich. Selbst der unendliche Verstand und Wille gehören nicht in das Wesen Gottes, sondern in die Natur der Dinge, welche Wirkungen Gottes sind; denn der Wille ist eine Function des Verstandes, und der Verstand, gleichviel ob endlich oder unendlich, ist ein Modus des Denkens; die Substanz aber ist früher als die Modi und wird ihrem wahren Wesen nach ohne dieselben erkannt. Unterscheiden wir Gott als wirkende Natur (natura naturans) von dem Inbegriff seiner Wirkungen als bewirkter Natur (natura naturata), zwei Begriffe, die wir erst in der Folge erklären werden, so gehören Verstand und Wille nicht zur natura naturans, sondern zur natura naturata.[2] „Wille und Verstand", sagt Spinoza, „verhalten sich zu dem Wesen Gottes, wie Ruhe und Bewegung, und alles Natürliche überhaupt, das zum Dasein und Wirken von Gott auf gewisse Weise bestimmt werden muß."[3]

Gehört aber der Wille in das Reich der determinirten Dinge, so leuchtet ein, daß er stets als bedingte, nie als unbedingte, stets als nothwendige, nie als freie Ursache handelt. Und da Gott in keiner Weise in das Reich der determinirten Dinge gehört, so leuchtet ein, daß Gott nicht als Wille handelt und nicht nach der eingebildeten Freiheit des Willens.[4] Mit dem Verstande fehlt das Vermögen Zwecke zu bilden, mit dem Willen das Vermögen, nach Zwecken zu handeln; daher muß jede Zweckthätigkeit, als welche Verstand und Willen voraus-

---

[1] Eth. I. Prop. XVII. Schol. (Op. II. pg. 53.) Ueber das ähnliche Bild im Tractatus brevis. Vgl. oben Cap. VII. — [2] Eth. I. Prop. XXXI. — [3] Prop. XXXII. Cor. II. — [4] Prop. XXXII. Cor. I.

setzt, von dem unendlichen Wesen verneint und demnach erklärt werden: Gott handelt nicht nach Zwecken.

3. Gott oder Natur.

Die Freiheit Gottes erklärt sich, wie wir gezeigt haben, als freie Nothwendigkeit, d. i. als die Nothwendigkeit, vermöge deren alle Dinge allein aus dem Wesen Gottes folgen, Gott also die innere Ursache (nicht bloß des Daseins, sondern auch des Wesens) aller Dinge ausmacht. Daraus folgt, daß jedes Ding in seiner Wirkungsweise nothwendig von Gott bestimmt ist, so und nicht anders zu sein und zu handeln: kein Ding kann sich aus eigenem Vermögen diese Bestimmtheit geben, keines kann diese Bestimmtheit, mit der sein ganzes Sein zusammenfällt, verändern, keines kann seine so bestimmte Natur aufheben und sich in ein unbestimmtes Wesen verwandeln. Die bestimmten Dinge sind endlich, jedes endliche Wesen ist durch ein anderes begrenzt und bestimmt, jedes also die Wirkung einer äußeren Ursache, welche selbst wieder ein endliches, von außen bestimmtes Wesen, also ebenfalls die Wirkung einer anderen äußeren Ursache ist, welche auch von Bedingungen außer ihr abhängt.

So besteht der nothwendige und unabänderliche Zusammenhang der Dinge in dem endlosen Causalnexus, welcher aus dem Wesen Gottes (der unendlichen Causalität) nothwendig folgt: daher giebt es in der Natur der Dinge keinen Zufall. Wir geben diese Folgerungen mit den Worten Spinozas: „Jedes Ding, welches bestimmt ist, etwas zu bewirken, ist nothwendig von Gott so bestimmt worden, und was von Gott nicht bestimmt ist, das kann sich selbst nicht zum Wirken bestimmen". „Kein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu bewirken, kann sich selbst unbestimmt machen." „Jedes einzelne Wesen oder jedes begrenzte und in seinem Dasein bestimmte Ding kann zum Dasein und Wirken nur von einer anderen Ursache bestimmt werden, welche ebenfalls begrenzt und in ihrem Dasein bestimmt ist, und diese Ursache kann zu ihrem Dasein und Wirken wiederum nur von einer anderen ebenfalls begrenzten und in ihrem Dasein und Wirken determinirten Ursache bestimmt werden, und so fort ins Unendliche." „In der Natur der Dinge giebt es keinen Zufall, sondern alles ist kraft der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, so zu sein und zu wirken."[1] Ist aber in der Natur der Dinge nichts zufällig, so sind die Dinge in ihrem Dasein wie in ihrer

[1] Eth. I. Prop. XXVI—XXIX.

Ordnung durchgängig nothwendig, und es muß erklärt werden, daß die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht sind.[1]

Wenn an dieser Nothwendigkeit der Dinge das Mindeste geändert wird, wenn die Ordnung der Dinge in irgend einer Rücksicht wandelbar erscheint, so ist die Vollkommenheit Gottes aufgehoben. Denn setzen wir, was bereits bewiesen worden, daß aus der gegebenen Natur Gottes alles nothwendig folgt, so würde eine andere Ordnung der Dinge, als die vorhandene, nur aus einer anderen Natur Gottes hervorgehen können, als diejenige war, aus welcher die gegenwärtige Ordnung der Dinge gefolgt ist. Also müßte das Wesen Gottes eben so gut diese als eine andere Natur annehmen können, d. h. es müßten in Gott verschiedene Naturen möglich sein. Da nun das Wesen Gottes die Existenz in sich schließt, so müßten alle in Gott möglichen Naturen auch wirklich sein, es müßte demnach verschiedene göttliche Naturen, also mehr als einen Gott geben, was der Vollkommenheit Gottes widerstreitet.[2]

Gegen diesen Beweis wird eingewendet: er gelte nur unter der Voraussetzung, daß aus dem Wesen Gottes alle Dinge **nothwendig** folgen; diese nothwendige Folge aber gelte nur, so lange man aus dem Wesen Gottes die Willensfreiheit und Zweckthätigkeit ausschließe. Wenn Gott vermöge seiner Allmacht alles thun kann, was er will, und vermöge seiner Willkür das Eine eben so gut wollen kann als das Andere, so giebt es ihm gegenüber keine nothwendige Ordnung der Dinge; dann ist eben so gut eine andere Welt möglich als die gegebene, und diese selbst kann der göttliche Wille in jedem Momente verändern, in jedem vernichten; dann erst sei Gott wahrhaft vollkommen, wenn er eine solche Allmacht mit einer solchen Willkür verbinde. Die absolute Nothwendigkeit der Dinge ist die Folge und der Beweis der Vollkommenheit Gottes: so sagt Spinoza. Vielmehr fordert die Vollkommenheit Gottes, daß ihm gegenüber die Dinge gar keine Nothwendigkeit haben: so sagen die Gegner.

Spinoza widerlegt die Gegner, indem er auf ihre Denkweise eingeht; er zeigt ihnen, daß der Wille die Macht Gottes keineswegs von der nothwendigen Ordnung der Dinge entbinde, daß man der letzteren mit Hülfe des göttlichen Willens nicht beikommen, vielmehr

[1] Prop. XXXIII. Vgl. Cogitata metaph. S. oben Cap. XI. S. 301 flgd. — [2] Eth. I. Prop. XXXIII. Demonstr.

durch die Annahme, daß Gott nach Zwecken handle, seine Freiheit vollkommen verneinen und der Nothwendigkeit in der gröbsten Form unterwerfen würde. Die Dinge sollen von dem göttlichen Willen abhängig sein; Gott beschließe, und wie er beschlossen hat, soll es geschehen. Wäre dieser Beschluß erst mit und in der Zeit zu Stande gekommen, so wäre Gott unvollkommen, unbeständig und wandelbar, was auch die Gegner verneinen. Also ist der göttliche Beschluß ewig, in der Ewigkeit aber giebt es keine Unterschiede der Zeit: daher ist es unmöglich, daß der göttliche Beschluß jemals sich ändert oder jemals aufhört zu sein, dies würde seiner Ewigkeit widerstreiten: daher ist der göttliche Beschluß unabänderlich. So unabänderlich ist, was vermöge dieses Beschlusses geschieht. Ein anderer Beschluß ist ein anderer Wille, also ein anderes Wesen Gottes; ein Gott, der eben so gut dies als jenes beschließen, eben so gut diese als eine andere Ordnung der Dinge wollen kann, ist ein Gott, welcher sein Wesen verändert, d. i. ein Gott, der nicht ist, was er ist. Also leuchtet ein: die durch Gott gewollte Ordnung der Dinge ist ebenso nothwendig und unabänderlich als die durch ihn bewirkte; der Wille gehört nicht zum Wesen Gottes, aber wenn er dazu gehörte, so könnte dieser Wille an der Nothwendigkeit der Dinge nichts ändern.[1]

Wäre aber gar der göttliche Wille in seinem Wirken durch einen Endzweck bestimmt, wie die Idee des Guten, so würde damit eine von ihm verschiedene Ursache seines Handelns gesetzt, er wäre abhängig gemacht und jenem Endzweck unterworfen, wie die Götter der Alten dem Schicksal. Damit ist die Nothwendigkeit der Dinge nicht erklärt, aber die Freiheit Gottes vernichtet. „Ich gestehe", sagt Spinoza, „daß jene Ansicht, welche alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, daß Gott alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni) bewirke. Denn diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von ihm selbst nicht abhängig ist, wonach sich Gott, wie nach einem Musterbilde, in seinem Wirken richtet, oder wohin er wie nach einem bestimmten Ziele strebt. Dies heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schicksal unterwerfen: das Ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, der, wie

[1] Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II. Vgl. Cog. met. S. oben Cap. XI. S. 301—306. S. 307 Anmkg. 5 und 12.

wir gezeigt haben, sowohl von dem Wesen als auch von dem Dasein aller Dinge die erste, einzige und freie Ursache ist."[1]

Wenn Gott nicht als Wille handelt, so ist auch die Welt kein Werk des göttlichen Willens, also kein Geschöpf. Wenn in dem Wesen Gottes keine Zweckthätigkeit stattfindet, so ist die Welt, wie kein Werk des göttlichen Willens, so auch kein Schauplatz göttlicher Zwecke und nicht nach einem Endzweck oder Musterbilde eingerichtet, welches Gott in seinem Handeln bestimmt, sondern sie ist die nothwendige und darum ewige Folge des göttlichen Wirkens. Darum muß die Weltordnung lediglich als der Causalnexus der Dinge und Gott muß als dessen erste, einzige, innere und freie Ursache begriffen werden. Da nun alle Dinge bloß nach dem Gesetze wirkender Ursachen oder, was dasselbe heißt, nach natürlicher Nothwendigkeit erfolgen, so muß ihre gesammte Ordnung als **Natur** und Gott als deren innere Ursache gelten. Was aus dieser Ursache folgt, ist Natur und nichts anderes. Die Ursache aber, aus welcher die Natur mit innerer Nothwendigkeit folgt, kann selbst nichts anderes sein als die ursächliche oder die wirkende Natur, d. h. die Natur als unendliche Macht. Die Macht Gottes ist demnach gleich der wirkenden Natur, und da das Wesen Gottes gleich ist seiner Macht[2], so folgt jene Gleichung zwischen Natur und Gott, die Spinoza in der Formel «Deus sive natura» ausspricht.

Damit ist der Gottesbegriff vollkommen naturalisirt, das Ziel ist erreicht, welches jene naturalistische Richtung anstrebte, die in Descartes hervortrat und der theologischen Richtung zuwiderlief, dann in den Occasionalisten und Malebranche scheinbar in dem augustinischen Gottesbegriffe verschwand, in Wahrheit aber, so wenig sich auch jene Philosophen dieser Wahrheit bewußt waren, den augustinischen Gottesbegriff in die unbedingte Causalität auflöst, deren Wirkungen die Dinge sind, selbst machtlose Wesen, ohne Selbstunterscheidung von Gott, dem sie als Modi zufallen. Sind aber die Dinge, deren Inbegriff die Welt oder die Natur ausmacht, Modi Gottes, so kann Gott selbst nichts anderes sein als die Substanz oder das Urwesen der Dinge.

[1] Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II. (Ende.) Gott handelt «**sub** ratione boni». Dieses sub ist bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinozas. Gott handelt **unter** der Idee des Guten, als einer bestimmenden Macht, welche ihn nöthigt und sich unterwirft, also unter dem Zwange derselben. Die ganze bedeutsame Stelle erleuchtet den Gegensatz Spinozas gegen die teleologische Betrachtungsweise. — [2] Eth. I. Prop. XXXIV.

Vergleichen wir dieses Ergebniß, das aus dem Begriffe Gottes gefolgt ist, mit dem, welches wir unter dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode vorausgenommen hatten, so liegt die Uebereinstimmung beider am Tage. Die mathematische Methode kann den Zusammenhang der Dinge nur begreifen als eine Kette von Folgen, welche nicht willkürlich erzeugt, sondern durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben oder in dem ursprünglichen Wesen enthalten sind, wie das System aller mathematischen Wahrheiten in dem Grundsatz. Der Begriff Gottes hat sich erwiesen als die ursächliche Natur, in welcher die nothwendige Ordnung der Dinge enthalten ist als ewige Folge: so kommt, was die mathematische Methode verlangt, völlig mit dem überein, was aus dem Gottesbegriffe folgt. Wie der mathematische Grundsatz der Grund ist, aus dem alle Lehrsätze folgen, und zwar deren innerer Grund, weil er sie alle in sich schließt, so ist Gott die immanente Ursache aller Dinge. Wie aber jeder einzelne Lehrsatz nicht unmittelbar aus dem Grundsatze folgt, sondern von anderen Lehrsätzen abhängt, die ihn vermitteln, so folgen die einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, sondern jedes einzelne Ding folgt aus einem andern einzelnen Dinge und existirt nur in und durch den Zusammenhang mit den übrigen Endlich wie in der mathematischen Methode nur das System der Wahrheiten ewig ist, dagegen die einzelnen Figuren, in denen sie erscheinen, als flüchtige Bilder vergehen, so ist auch in der Natur der Dinge nur der Zusammenhang ewig, dagegen die einzelnen Erscheinungen sind schlechthin wandelbar und vergänglich. Diese Uebereinstimmung der mathematischen Methode mit der Wirksamkeit Gottes erklärt Spinoza selbst, wenn er sagt: „Ich glaube klar genug dargethan zu haben, daß aus der absoluten Macht Gottes oder der unendlichen Natur alles stets mit eben derselben Nothwendigkeit folge, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zwei rechten".

III. Spinozas Gottesbegriff im Gegensatz zu den Religionen.

1. Monotheismus und Polytheismus.

Die Lehre Spinozas begreift das Wesen Gottes so, daß jede bestimmte Vorstellung, jede Art der Personification unmöglich gemacht wird. Dieser Gott ist kein Gegenstand unserer Anschauung oder Ein-

bildung. „Wenn du mich fragst", schrieb Spinoza an den Gespensterfreund, „ob ich von Gott einen so klaren Begriff als vom Dreieck habe, so antworte ich ja; wenn du mich aber fragst, ob ich von Gott ein eben so klares Bild habe als von einem Dreieck, so werde ich mit nein antworten. Denn wir können Gott nicht durch die Einbildungskraft vorstellen, sondern nur erkennen." [1] Dieser Gott ist Alles in Allem. Außer ihm giebt es nichts, worauf er sich beziehen oder wozu er sich als zu einem Anderen verhalten könnte, er wäre sonst nicht das vollkommen unendliche, sondern ein besonderes und darum endliches Wesen, wie erhaben und geistig dasselbe sich die menschliche Phantasie auch immerhin einbilde. Damit fällt die Vorstellungsweise des Monotheismus. Hier hat Gott zwar keine andern Götter neben sich, aber er hat die Welt neben oder unter sich: sie ist außer ihm, und in dieser seiner Jenseitigkeit ist er selbst ein abgesondertes Wesen, also nicht in Wahrheit unendlich. Der Monotheismus beschränkt Gott und erscheint darum in Spinozas Lehre als dessen Verneinung.

Ist aber Gott überhaupt kein besonderes Wesen, so darf man ihn nicht den Bedingungen des endlichen Daseins unterwerfen und in menschliche Attribute kleiden; so darf er in keiner Weise individualisirt und damit den Schranken der Endlichkeit preisgegeben werden. Darum ist der religiöse Anthropomorphismus, weit entfernt eine Darstellung des göttlichen Wesens zu sein, vielmehr die Verneinung desselben, und zwar eine weit rohere als der Monotheismus, denn er zersplittert die Einheit Gottes in eine Vielheit endlicher Individuen. Damit fallen die Vorstellungen des Polytheismus als wesenlose Idole, in denen sich der unklare Verstand das Göttliche einbildet. Der Gott Spinozas ist weder der Monos jenseits der Welt, noch besteht er in Individuen, welche die Menschen nach ihrem Bilde gemacht haben. Dem weltlosen Gotte mangelt die Welt, darum ist er unvollkommen; die Götter in menschlichen Gestalten sind geradezu endlich und mangelhaft. Das vollkommen unendliche Wesen, wie es Spinoza begriffen hat, kann weder im Himmel für sich allein noch mit anderen Seinesgleichen auf dem Olymp oder im Pantheon wohnen. Dem Polytheismus widerstreitet die Einheit, dem Monotheismus die Unendlichkeit Gottes.

---

[1] Epist. LX. S. oben Buch II. Cap. V. S. 162.

2. Christenthum und Judenthum.

Wenn aber dieser Gott die Schranken der Individualität nicht duldet, welche ihm die Phantasie andichtet, so ist es schlechterdings unmöglich, daß er sich selbst in diese Schranken begiebt. Wenn es für Spinoza schon ein arger Widerspruch ist, in einer Vielheit von Individuen sich das unendliche Wesen vorzustellen, so ist ihm der ärgste, die Gottheit in eine einzige Individualität zu verschließen. Dieser Gott, der sich von der Welt nicht mit dem Monotheismus absondern und noch weniger mit dem Polytheismus in eine Vielheit begrenzter Naturformen bringen läßt, verträgt am wenigsten die Incarnation, welche das Christenthum fordert. „Gott wird Mensch", heißt in Spinozas Denkweise übersetzt: „Die Substanz wird Modus". Gott ist in diesem einzelnen Menschen wirklich erschienen, bedeutet im Sinne Spinozas: „Die Substanz ist dieser einzelne Modus geworden! Der unendliche Raum ist dieses einzelne Dreieck!"

Man vergleiche die Gottheit mit dem unendlichen Raum, so erscheint der Monotheismus dem Geiste unseres Philosophen, als ob er behaupte: der unendliche Raum sei außerhalb der Figuren; der Polytheismus, als ob er meine: der unendliche Raum bestehe in gewissen Figuren; das Christenthum wie der Satz: der unendliche Raum sei diese einzelne Figur. Das christliche Dogma der Gottmenschheit behandelt Spinoza auf gleichem Fuße mit der Quadratur des Kreises; es sei eben so unmöglich, daß Gott die Natur des Menschen, als daß ein Kreis die des Quadrats annehme. Keiner Religion fühlt er sich in der Sittenlehre verwandter als der christlichen, kein Dogma widerstreitet ihm mehr als das der Menschwerdung Gottes, dieses Grunddogma der christlichen Kirche. „Zu unserem Seelenheil", schreibt Spinoza, „ist es nicht durchaus nothwendig, Christus nach dem Fleische zu kennen; ganz anders aber verhält es sich mit jenem ewigen Sohne Gottes, d. h. mit Gottes ewiger Weisheit, welche sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geiste, unter allen Menschen am meisten in Jesus Christus offenbart hat, denn ohne diese Weisheit, die allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse ist, kann niemand selig werden." „Was aber das kirchliche Dogma der Gottmenschheit betrifft, so erkläre ich ausdrücklich, daß ich diese Lehre nicht verstehe; ja, aufrichtig gestanden, sie scheint mir ebenso ungereimt, als ob mir jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen."[1]

[1] Epist. XXI. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 153.

Und wie sich der Gottesbegriff Spinozas in Ansehung des Dogmas von der Lehre des Christenthums am weitesten entfernt, so scheint er dem erhabenen Wesen der monotheistischen Vorstellungsweise am nächsten verwandt. Diese behauptet die Einheit und Unvergleichlichkeit Gottes, aber indem sie Gott von der Welt absondert, bildet sie den Dualismus zwischen Gott und Welt: dem Monismus entspricht, dem Dualismus widerspricht die Denkweise Spinozas. Dieser Zusammenhang ist bedeutsam. Der Monotheismus war hervorgegangen aus den Naturreligionen des Morgenlandes, welche die Substanz oder das Wesen der Dinge als Naturmacht vergöttert hatten; in der jüdischen Religion hatte sich die Substanz geschieden von der Natur, sie hatte sich von den kosmischen Mächten gereinigt und der Sinnenwelt entgegengesetzt als ein rein geistiges Wesen. So war in dem jüdischen Bewußtsein aus der Substanz eine Person, aus den Naturmächten Jehova (Javeh) geworden, und der Monotheismus hatte die Kluft zwischen Gott und Welt aufgethan: die Einzigkeit Gottes bejaht, den Dualismus oder die Absonderung Gottes von der Welt verneint die Lehre Spinozas, sie verwandelt den Monos in das Pan und damit den Monotheismus in Pantheismus.

Indem Spinoza das vollkommen unendliche Wesen denkt, muß er alles Sein darin begreifen und darf nichts davon ausschließen oder absondern, weil jenes Wesen sonst mangelhaft und unvollkommen würde. Sein Gott schließt die Welt nicht aus und steht ihr nicht gegenüber als eine besondere Person; er kann nicht äußerlich auf sie einwirken, denn er ist nicht deren äußere oder jenseitige, sondern innere Ursache. Dieser Gott kann aus der Welt nichts für seine Zwecke auswählen, weil er überhaupt nicht wählt, sondern wirkt; ihm gegenüber giebt es kein auserwähltes Volk, weil es überhaupt nichts ihm gegenüber giebt. Dieser Gott hat keine besonderen Interessen und macht daher keine besonderen Verträge, er handelt nicht nach Affecten, welche kommen und gehen, sondern nach der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur; es ist nicht der eifrige Gott, welcher die Sünde der Väter heimsucht, da es in ihm keinen Eifer und in seinem Reiche keine Sünden giebt; er vergleicht die Dinge nicht, er bewirkt sie nur; für ihn ist kein Ort und keine Gestalt, die ihn fassen könnte, weder Stiftshütte noch Tempel. Hier erscheint die Kluft zwischen Spinoza und dem Glauben seines Volkes in ihrer größten Spannung. In seiner Lehre hat „der ewige Sohn Gottes" einen Sinn, aber „das auserwählte Volk" hat keinen.

IV. Gesammtresultat.

Zur deutlichen Uebersicht fasse ich die vorhergehenden Ausführungen in folgendes Schema:

Causa sui = substantia = ens absolute infinitum = Deus:
Praeter Deum nulla substantia = Quidquid est in Deo est =
Deus omnium rerum (essentiae et existentiae) causa
unica, prima, immanens, libera.
Deus = res libera = res aeterna = libera necessitas.
Deus = ens absolute indeterminatum:
Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet.

Substantia = Deus = Natura.

Drittes Capitel.

Der Begriff des Attributs. Die zahllosen Attribute.

I. Die göttlichen Attribute.

1. Begründung und Problem.

Aus dem Wesen Gottes folgt die nothwendige und durchgängig bestimmte Ordnung der Dinge, die in ihrer Beschaffenheit und Wirkungsart lediglich von der Natur Gottes abhängt, als der alleinigen inneren Ursache aller Dinge. Diese Ursache muß demnach so sein und gedacht werden, daß die gegebene Weltordnung aus ihr hervorgehen kann, was unmöglich wäre, wenn Gott nicht die dazu nöthigen Bedingungen in sich vereinigte. Aus dem absolut Bestimmungslosen folgt nicht das Bestimmte. Daher heißt die Frage: welches sind die Beschaffenheiten (Bestimmungen), die dem Wesen Gottes oder der Substanz nothwendig zukommen? Spinoza bezeichnet sie mit dem Worte Attribut: „Ich verstehe unter Attribut, was der Verstand als die Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt". Wörtlich: «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens».[1]

Was versteht Spinoza unter Attribut? Dies ist die schwierige zu lösende Frage. Sie ist darum schwierig, weil sie mit dem bereits festgestellten Gottesbegriff in Widerstreit zu gerathen und denselben wieder-

[1] Eth. I. Def. IV.

aufzuheben scheint. Jede Bestimmung ist eine Einschränkung, die einen Mangel an Realität ausdrückt und darum einer Verneinung gleichkommt. Aus diesem Grunde mußte Gott als «ens absolute indeterminatum» erklärt werden. Beschaffenheiten sind Determinationen. Jetzt wird nach den Beschaffenheiten gesucht, welche das «ens absolute indeterminatum» haben soll. Unsere Frage nach den Attributen Gottes trägt die Vorfrage in sich: „Hat er überhaupt welche?" Muß diese Vorfrage verneint werden, so erscheint die Nachfrage hinfällig. Doch ist ihre Nothwendigkeit schon erwiesen. Wir stehen daher vor einem Dilemma: wird das Wesen Gottes durch Attribute bestimmt, so ist er kein «ens absolute indeterminatum»; ist er attributlos, so folgt aus ihm keine bestimmte Ordnung der Dinge. Ohne Attribute ist er naturlos, mit Attributen ist er nicht mehr das absolut vollkommene Wesen. Wie auch unsere Antwort ausfällt, so muß, wie es scheint, einer der Sätze verneint werden, welche wir in der Lehre von Gott bejaht und als nothwendig zusammengehörig erkannt haben: entweder kein «Deus = ens absolute indeterminatum» oder kein «Deus sive natura!»

2. Die Attribute als bloße Erkenntnißformen.

Der nächste Versuch die Schwierigkeit zu lösen besteht darin, daß man jene Vorfrage, ob in dem Wesen Gottes bestimmte Attribute enthalten sein können, entschlossen verneint und den Begriff des «ens absolute indeterminatum» mit aller Strenge festhält. Gott hat in Wahrheit keine Attribute, diese sind nicht Realitäten in Gott, sondern Vorstellungs- oder Auffassungsweisen des Verstandes, der ohne Prädicate nicht zu urtheilen, ohne Eigenschaften Gott nicht zu erkennen vermag, daher genöthigt ist, ihn unter gewissen Attributen zu denken. Nach dieser Ansicht sind die Attribute intellectuelle Erkenntnißformen, die auf Rechnung des unendlichen oder endlichen (menschlichen) Verstandes kommen und Gott nicht vorstellen, wie er an sich ist, denn an sich ist er attributlos, sondern wie er dem Verstande erscheint und erscheinen muß. Ohne Attribute gedacht, haben wir das Wesen Gottes, unabhängig von aller Erkenntniß; mit oder unter Attributen gedacht, haben wir Gott als Erkenntnißobject, nicht mehr das Wesen Gottes, sondern die Art seiner Erscheinung. Es ist Johann Eduard Erdmann, der nach dem Vorgange Hegels diese so begründete Ansicht vertritt und in einer Reihe von Schriften bis auf die jüngste Zeit scharfsinnig mit allen

Gründen, welche dafür aufgebracht werden können, vertheidigt.[1] Wir haben die Aufgabe, diese Ansicht um der Bedeutung ihres Vertreters und ihrer Gründe willen genau zu prüfen.

Zunächst ist es für Erdmanns ganze Auffassung nicht günstig, daß er zu ihrer Begründung sich genöthigt sieht, die in dem System gegebene Ordnung der Grundbegriffe zu ändern und die Lehre vom Attribut nach der Lehre vom Modus zu behandeln, während Spinoza selbst in seinen Definitionen erst den Begriff der Substanz, dann den des Attributs, dann den des Modus erklärt.[2] Freilich ist diese Aenderung, vom Gesichtspunkte Erdmanns aus betrachtet, ebenso nothwendig, als sie uns in Rücksicht auf Spinoza willkürlich erscheinen muß. Sind die Attribute, wie Erdmann will, bloß in intellectu, so setzen sie den Begriff des Intellects voraus, der nach Spinoza unter die Modi gehört, sie sind dann bloß Modificationen, sie müßten es, wie Erdmann will, auch in der Lehre Spinozas sein, und der letztere hätte mit Unrecht in seinen Grundbegriffen das Attribut vom Modus unterschieden, mit doppeltem Unrecht demselben in der Reihe seiner Definitionen die logische Priorität zuerkannt. Schon diese Ordnung der Begriffe zeigt, daß Spinoza unmöglich gemeint haben kann, der Begriff des Attributs setze den des Modus voraus und könne ohne Intellect, d. h. ohne Modus weder sein noch gedacht werden. Es ist zu fürchten, daß Erdmann in dieser seiner Erklärung der spinozistischen Lehre vom Attribut mit der Lehre Spinozas selbst in einen Widerstreit von Grund aus geräth und nicht bloß mit dem Systeme Spinozas, sondern auch mit seiner eigenen Erklärung. Ich spreche jetzt von den Attributen überhaupt, noch nicht von ihrer Verschiedenheit, weder von ihrer zahllosen Fülle noch von der bestimmten Unterscheidung des Denkens und der Ausdehnung.

[1] Joh. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie. Bd. I. Abth. 2. (1836.) S. 60 flgd.; Vermischte Aufsätze (1846): die Grundbegriffe des Spinozismus, S. 145—152; Grundriß der Gesch. der Philosophie. 2. Aufl. (1878.) Bd. II. S. 57—62. Ich nenne diese Ansicht „formalistisch“, weil sie die Attribute für bloße Erkenntnißformen hält; Erdmann selbst würde, weil die Attribute bloß die Erscheinungsart Gottes vorstellen, den Ausdruck „modalistisch“ vorziehen, den ich aber geflissentlich vermeide, um seine Ansicht nicht sogleich dem Scheine auszusetzen, als ob sie den spinozistischen Begriff des Attributs von dem des „Modus“ nicht unterscheiden wolle. Grundriß. Bd. II. S. 61 flgd. (Anmerkung). — [2] Eth. I. Def. III—V.

Setzen wir Erdmanns Erklärung in ihre volle Kraft, so gelten die Attribute als bloße Erkenntnißformen, an welche der Verstand in seiner Auffassung Gottes gebunden ist, sie sind nicht eigentlich Eigenschaften Gottes, sondern bloß Prädicate, welche der Verstand Gott zuschreiben muß: sie sind nothwendige Prädicate. Dann ist unmöglich, daß der Verstand ohne diese Erkenntnißformen, d. h. ohne diese Prädicate und ohne alle Prädicate überhaupt Gott jemals vorzustellen vermag, es ist unmöglich, daß er den eigenschaftslosen Gott (Gottes Wesen, wie es an sich ist) erkennt, unmöglich, daß Gott als «ens absolute indeterminatum» jemals ein Erkenntnißobject ausmacht, wie es Spinoza lehrt und nach Erdmann dergestalt behauptet, daß dieser Begriff den allein wahren Sinn seiner Gotteslehre ausmacht. Ist der attributlose Gott das allein wahre Object unserer Erkenntniß, so können die Attribute nicht nothwendige, also auch nicht bloße Erkenntnißformen sein, und es darf in der Lehre Spinozas überhaupt von keinem «ens absolute indeterminatum» geredet werden, es sei denn, daß es für das unerkennbare Ding an sich gilt, womit der handgreifliche Widerspruch nicht gelöst, sondern nur verändert wäre. Es giebt in dieser Lehre kein unerkennbares Ding an sich. Gelten aber die Attribute für nothwendige Erkenntnißformen und muß der Verstand, wie Erdmann will, Gott in oder unter Attributen denken, so muß auch Gott diese Attribute haben und seine nothwendige Erscheinungsart darf von seinem nothwendigen Wirken und Sein nicht getrennt werden.

Erdmann selbst wiederholt ausdrücklich den richtigen Satz, daß bei Spinoza „gedacht werden müssen" so viel bedeutet als „sein": cogitari = esse. Wenn daher nach Erdmann Spinoza lehrt, daß Gott dem Verstande nothwendig unter Attributen erscheint oder, was dasselbe heißt, daß er vom Verstande unter Attributen gedacht werden muß, so lehrt er auch nach Erdmann, daß Gott diese Attribute hat, und wenn er das Gegentheil lehren soll, so widerstreitet Erdmann seiner eigenen Erklärung, nach welcher die Attribute nothwendige Erkenntnißformen sein mögen, aber eben deshalb nicht bloße Erkenntnißformen sein können. Sind sie das Erste, so ist ihre Realität nicht ausgeschlossen, vielmehr bejaht; sind sie das Zweite, so ist diese Realität ausgeschlossen und verneint. Und in dieser zweiten Behauptung liegt der Punkt, worin Erdmann nicht bloß dem Systeme Spinozas, sondern seiner eigenen Erklärung widerstreitet und deren Richtschnur verläßt.

Wenn der Verstand nothwendig Eigenschaften Gottes bejaht, so kann auch nach Erdmann das Wesen, welches mit dieser Erkenntniß übereinstimmt (das Ideat dieser Vorstellung) nicht absolut eigenschaftslos sein. Die Frage ist nur, welcher Art die Eigenschaften oder Attribute Gottes sind, die sich mit seiner absoluten Vollkommenheit, die keine Determination duldet, vertragen? Mit dieser Frage ist die eigentliche Schwierigkeit nicht überwunden, sondern erst erkannt.

3. Die Realität der Attribute.

Es steht schon fest, daß alle die Stellen, worin Spinoza die Attribute auf den Verstand bezieht und Gott unter diesem oder jenem Attribut betrachtet werden läßt, die Realität der letzteren keineswegs ausschließen oder im mindesten zweifelhaft machen, daher auch den anderen Stellen nicht widerstreiten, worin die Realität der Attribute oder deren Unabhängigkeit von der Erkenntniß einfach und unumwunden erklärt wird. Keine Stelle der ersten Art darf im Sinne Spinozas als Zeugniß wider die Wirklichkeit der Attribute gelten, jede der zweiten gilt als Zeugniß dafür. Hören wir die Sätze des Philosophen.

Die Definition des Attributs lautet: „Ich verstehe unter Attribut, was der Verstand von der Substanz erkennt, als deren Wesen ausmachend (quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens)". Hier ist eine grammatische Zweideutigkeit. Das Participium «constituens» kann männlicher oder sächlicher Art sein, es kann auf intellectus oder auf quod bezogen werden; im ersten Fall müssen wir übersetzen: „was der Verstand von der Substanz erkennt, indem er gleichsam deren Wesen ausmacht oder feststellt"; im zweiten Fall: „was der Verstand als Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt". Die Frage ist sogleich zu entscheiden. An einer anderen Stelle, die sich auf unsere Definition zurückbezieht, sagt Spinoza: „Was auch nur, als das Wesen der Substanz ausmachend, vom unendlichen Verstande begriffen werden kann, das gehört zu der einen und einzigen Substanz (quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens etc.).[1] Das fragliche Participium ist also sächlich zu nehmen und gehört zu quod; daher heißt die Definition: „Ich verstehe unter Attribut, was der Verstand als die Wesensbeschaffenheit der Substanz erkennt".

[1] Eth. II. Prop. VII. Schol.

Die Definition Gottes lautet: „Ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt". Dazu die nähere Erklärung: „Ich sage absolut, nicht bloß in seiner Art (in suo genere) unendlich, denn was nur in seiner Art unendlich ist, hat nicht unendlich viele Attribute; was aber vollkommen unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schließt".[1] Der Philosoph lehrt demnach: 1. Gott oder die Substanz besteht aus Attributen, 2. jedes Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus; 3. das Attribut unterscheidet sich darin von der Substanz, daß es nicht, wie diese, absolut, sondern nur in seiner Art unendlich ist. Wesenheit bedeutet im Sinne Spinozas so viel als Realität, diese so viel als Vollkommenheit, denn er lehrt ausdrücklich: „Je mehr Realität oder Sein ein Ding hat, um so mehr Attribute müssen ihm zukommen". „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe."[2] Aus der Definition des Attributs folgt der Satz: „Jedes Attribut muß durch sich begriffen werden".[3] Aus der Definition Gottes folgt, daß jedes Attribut das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt und darum ewig ist: „Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig".[4] Spinoza sagt: „Gott oder alle Attribute Gottes (Deus sive omnia Dei attributa), d. h. er setzt Gott gleich dem Inbegriff aller seiner Attribute.

Diese Sätze widerlegen jeder die formalistische Auffassung. Diese lehrt: die Attribute sind nicht in dem Wesen Gottes enthalten, sondern werden von außen an dasselbe herangebracht. Spinoza lehrt: Gott besteht aus den Attributen, er ist gleich allen seinen Attributen. Dort heißt es: die Attribute folgen aus dem Verstande, einige derselben aus dem endlichen (menschlichen) Verstande und drücken das Wesen der menschlichen Natur aus, die weder ewig noch unendlich ist. Spinoza lehrt: jedes Attribut ist der Ausdruck ewiger und unendlicher Wesenheit, jedes ist in seiner Art unendlich und höchst vollkommen. Zufolge der formalistischen Auffassung sind die Attribute nicht Realitäten. Nach Spinoza sind die Attribute Realitäten: je mehr Rea-

[1] Eth. I. Def. VI. Explic. Vgl. Ep. II. (Op. I. pg. 461): Deum definio esse ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere. — [2] Eth. I. Prop. IX. Eth. II. Def. VI. — [3] Eth. I. Prop. X. — [4] Eth. I. Prop. XIX. Dem.

lität einem Wesen zukommt, um so mehr Attribute. Dort wird erklärt: die Attribute müssen aus dem Verstande begriffen werden. Spinoza sagt: jedes Attribut muß durch sich begriffen werden. Nach der formalistischen Ansicht sind die Attribute bloß «in intellectu». Nach Spinoza sind die Attribute «extra intellectum». Er sagt wörtlich: „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in anderem, d. h. außerhalb des Verstandes giebt es nur Substanzen und deren Beschaffenheiten (Affectionen). Es giebt daher außerhalb des Verstandes nichts, wodurch die Dinge von einander unterschieden werden können, als Substanzen oder, was dasselbe heißt, ihre Attribute und ihre Modi (Affectionen).“ [1]

Spinozas Definition Gottes genügt schon, um die reale Geltung der Attribute in seiner Lehre außer Zweifel zu setzen. „Ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.“ Wäre das Attribut im Sinne unseres Philosophen nicht vollkommene Realität, sondern eine bloße Vorstellungsart des Verstandes, so könnte es unmöglich zur Definition Gottes gebraucht werden. Spinoza definirt das Attribut, um den Begriff Gottes definiren zu können. Und wenn es heißt: „Gott wird durch ein Attribut begriffen“, „er wird unter einem bestimmten Attribute gedacht“, „er ist die Ursache der Modi eines Attributs, sofern er unter eben diesem Attribute betrachtet wird“ [2], so kann nur die Frage sein: ob die Erkenntniß Gottes durch die Attribute adäquat ist oder nicht? Ist sie adäquat, so hat Gott diese Attribute. Nun zeige man uns in den Schriften Spinozas die Stelle, nach welcher Gott, unter den Attributen betrachtet, nicht adäquat erkannt wird!“ [3]

---

[1] Eth. I. Prop. IV. Dem. Der letzte Satz ist an den vorhergehenden angeknüpft durch «ergo». Darum dürfte sich Erdmann, um die Attribute von den Dingen extra intellectum auszuschließen, nicht auf diese Stelle, auch nicht auf den ersten Satz allein berufen, denn er steht nicht allein, sondern hat den anderen zur unmittelbaren Folge. Die Modi oder Affectionen setzen die Attribute voraus und können ohne dieselben weder sein noch gedacht werden, daher ist auch in dem ersten Satz von den Attributen mit die Rede. Dasselbe gilt von den Ausführungen in Ep. IV. (Grundriß. Bd. II. S. 57. Anmkg.) — [2] Eth. II. Prop. VI. — [3] Es heißt Erdmanns Ansicht nicht bestreiten, sondern nur wiederholen und weniger deutlich vortragen, wenn man mit Trendelenburg (Hist. Beitr. III. S. 366—371) unter den Attributen verschiedene Ausdrucks- oder Erklärungsweisen einer und derselben Sache versteht, wie etwa das Wesen

II. Die zahllosen Attribute Gottes.

1. Problem und Begründung.

Die Realität der Attribute ist festgestellt: sie sind wirkliche im Wesen Gottes enthaltene Eigenschaften, die unabhängig von der Erkenntniß und außerhalb des Verstandes existiren. „Gott besteht aus unendlichen Attributen (infinitis attributis), deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Was bedeuten jene infinita attributa, woraus die Substanz besteht? Jedes Attribut, weil es ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, ist seinem Wesen nach ewig und unendlich. Es hieße überflüssige Worte machen, wenn erklärt würde: Gott besteht aus unendlichen Attributen, deren jedes unendlich ist. Offenbar will Spinoza mit der ersten Bezeichnung nicht gesagt haben, was er in der zweiten wiederholt. Diese bezieht sich auf die Qualität der Attribute (jedes ist „in seiner Art" unendlich), jene mithin auf die Quantität. Jedes drückt ewige und unendliche Wesenheit aus: es giebt daher viele Attribute in Gott. Die Zahl derselben kann nicht begrenzt sein, sonst wäre in dieser Rücksicht das göttliche Wesen selbst begrenzt. Es ist „absolut unendlich". Daher ist auch die Zahl seiner Attribute unbegrenzt oder unendlich («infinita attributa» = unendlich viele). Die Erklärung heißt demnach: ich verstehe unter Gott das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, welche aus zahllosen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt oder in seiner Art unendlich und höchst vollkommen ist. Wir haben in dieser Erklärung eine dreifache Unendlichkeit: die absolute Gottes, die numerische (quantitative) der Attribute und die spezifische (qualitative) jedes Attributs.

Was bedeuten die zahllosen Attribute? Es giebt keine Stelle, worin Spinoza diese Bestimmung, die er als einen Lehrbegriff einführt und wiederholt braucht, wirklich erklärt. Tschirnhausen fragt in einem seiner Briefe, wie man sich die zahllosen Attribute zu denken habe: ob wir mehr Attribute erkennen als Denken und Ausdehnung, ob die Geschöpfe, welche aus anderen Attributen bestehen, keinen Begriff

---

des Kreises durch eine geometrische Construction und durch eine algebraische Gleichung richtig definirt werden kann. Die Hinfälligkeit dieses Beispiels wird jedem einleuchten, der dasselbe mit den angeführten Sätzen Spinozas vergleichen und die Probe machen will, ob es paßt. Mit vollem Recht erwiedert Erdmann, daß er keinen Unterschied zwischen diesen Behauptungen und seinen eigenen zu entdecken vermöge. (Grundr. Bd. II. 3. Aufl. S. 61 flgd. Anmkg.)

der Ausdehnung haben, ob es so viele Welten gebe, als Attribute? Spinoza antwortet auf die erste Frage, daß der menschliche Geist keine anderen Attribute als die des Denkens und der Ausdehnung zu erkennen vermöge, er antwortet auf die zweite nicht und verweist die dritte an ein Scholion der Ethik, worin es heißt: „Sofern die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, müssen wir die Ordnung der gesammten Natur oder den Causalnexus durch das Attribut des Denkens erklären; und sofern sie als Modi der Ausdehnung erscheinen, muß auch die gesammte Ordnung der Dinge durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden. Ebenso denke ich, was die anderen Attribute betrifft. Daher ist Gott, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind (rerum, ut in se sunt). Ich kann die Sache für jetzt nicht deutlicher erklären."[1] Damit läßt er die Sache dunkel, und ich sehe nicht, daß er sie an einer anderen Stelle deutlicher erklärt hat. Er beantwortet die Frage so, daß wir vor eine zweite gestellt werden: was bedeuten „die Dinge, wie sie in sich sind (res, ut in se sunt)"?

Wie Spinoza dazu kommt, zahllose Attribute zu setzen, läßt sich leicht erklären. Die Wesensfülle Gottes will unbegrenzt sein, wie Gott selbst; das schrankenlose Wesen fordert zahllose Attribute, in der Betrachtung Gottes soll unser Gesichtskreis nicht auf eine bestimmte Wirkungssphäre eingeschränkt, sondern ins Unendliche erweitert werden. Dies geschieht durch die zahllose Fülle der Attribute. Je mehr Realität ein Wesen hat, um so mehr Attribute: daher gehören zum Inbegriff aller Realitäten offenbar unendlich viele. Das Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, jedes in seiner Art, diese Art ist bestimmt, es sind daher auch andere möglich. Das Attribut schließt die Determination nicht aus, während sie dem Wesen Gottes widerstreitet. Wäre Gott nur im Besitz einer bestimmten Zahl von Attributen, so wäre der Umfang seiner Macht beschränkt, er wäre dann nicht die unendliche Macht, also nicht das unendliche Wesen. Da nun die Attribute der Art nach bestimmt sind, so müssen sie der Zahl nach unbestimmt oder unbegrenzt sein, wenn sie das Wesen Gottes wirklich ausfüllen sollen, wie es die Gleichung «Deus sive omnia Dei attributa» fordert. Es wird sich zeigen, daß Spinoza in der Folge immer nur zwei Attribute hervorhebt, unter denen wir das

[1] Ep. LXV—LXVI. (Jul. 1675.) Eth. II. Prop. II. Schol.

Wesen Gottes erkennen. Wider den Einwurf, daß er durch die Zahl und Art dieser Attribute das Wesen Gottes beschränkt und dessen Unendlichkeit verneint habe, schützt ihn von vornherein die Bestimmung der infinita attributa; er kann erwiedern, daß jene zwei bestimmten Attribute eben nur zwei aus der zahllosen Fülle der göttlichen Eigenschaften sind.

Wir haben erklärt, wie Spinoza zu dem Lehrbegriff oder der nothwendigen Annahme der zahllosen Attribute geführt wird; damit ist noch nicht erklärt, was sie bedeuten. Jedes Attribut ist ewig, jedes in seiner Art unendlich und höchst vollkommen, jedes nur durch sich selbst erkennbar. Zahllose Attribute sind demnach zahllose ursprüngliche, unendliche, ewige Wesenheiten. Es wird gefragt, was sie bedeuten? In dieser Frage liegt das Problem. Es wird uns durch die formalistische Auffassung nicht gelöst, nach welcher die Attribute bloß die Prädicate sind, welche der Verstand dem Wesen Gottes zuschreibt: der unendliche Verstand ertheilt ihm zahllose Prädicate, der endliche (menschliche) nur die beiden des Denkens und der Ausdehnung.[1] Erkannte oder adäquate Prädicate sind in der Lehre Spinozas die wirklichen Eigenschaften des erkannten Objects: daher wird durch jene Erklärung die Frage nicht gelöst, sondern auf denselben Punkt zurückgeführt.

2. Die Attribute als Substanzen.

Wir befinden uns auf einer Stelle der Lehre Spinozas, wo unsere ganze bisherige Auffassung Gefahr läuft Schiffbruch zu leiden. Wir haben uns gegen jene Ansicht geschützt, nach welcher die Attribute für bloße Erkenntnißformen, für Prädicate des Verstandes erklärt und damit in Modi verwandelt werden, denn der Verstand, der unendliche wie der endliche, gilt in der Lehre Spinozas als Modus; es ist kein Grund mehr, das Attribut als einen besonderen Begriff vom Modus zu unterscheiden. Jetzt droht uns die entgegengesetzte Gefahr von seiten einer Auffassung, die zwar keineswegs die Realität der Attribute angreift, vielmehr bestätigt, aber keinen Grund findet, die Attribute von der Substanz zu unterscheiden.

Spinoza erklärt: „Ich verstehe unter Substanz dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird“; er sagt vom Attribut: „Jedes

[1] Joh. Ed. Erdmann: Grundriß. Bd. II. (2. Aufl.) S. 60.



muß durch sich begriffen werden". Jedes drückt ewige und unendliche Wesenheit aus, gleich der Substanz. Wie unterscheidet sich noch das Attribut von der Substanz? Es ist, wie diese, unendlich; es ist, wie diese, ursprünglich und durch sich selbst einleuchtend. Wenn es sich aber von der Substanz nicht unterscheidet, so sind verschiedene Attribute verschiedene Substanzen, zahllose Attribute zahllose Substanzen. Die Substanz ist untheilbar, sie ist das Grundwesen der Dinge; zahllose Substanzen sind demnach eine zahllose Vielheit untheilbarer Grundwesen. Worin unterscheiden sich diese Substanzen noch von den Atomen, von der Position einfacher Urwesen? Die zahllosen Attribute, richtig verstanden, sind zahllose Substanzen, sie streiten nicht mit dem Begriff der Substanz, im Gegentheil sie machen ihn aus, aber sie widerlegen und vernichten den Begriff der einen und einzigen Substanz.

Wenn Spinoza Gott als „das unendliche Wesen" erklärt und hinzufügt: „das ist die Substanz, welche aus zahllosen Attributen besteht", so ist der wahre Sinn dieses Satzes, daß Gott den Inbegriff zahlloser Substanzen bildet, welche die einfachen Elemente aller Dinge ausmachen. Dieser Gottesbegriff widerstreitet nicht dem Pantheismus, wohl aber dem Monismus, wofür man die Lehre Spinozas gewöhnlich hält. Die monistische Auffassung dieser Lehre ist ein Mißverständniß von Grund aus, ein verhängnißvolles und folgenschweres, weil es die Philosophie, welche sich unter den Einfluß Spinozas gestellt, in die Irre geführt und auf jene Wildbahn geleitet, wo sich Schelling und Hegel mit ihrem Gefolge befinden, deren grundfalsche Richtung Herbart erleuchtet hat. Um so wichtiger erscheint es, jenes Mißverständniß, das in der neueren Philosophie die Macht eines πρῶτον ψεῦδος ausübt, gründlich zu beseitigen und an die Stelle der monistischen Auffassung der Lehre Spinozas die atomistische oder individualistische treten zu lassen, welche durch die richtige Auslegung des Systems das wahre Verständniß desselben eröffnet. Spinoza war ein Pantheist, aber nicht als Monist, sondern als Individualist. Dies ist der Gesichtspunkt, unter welchem Karl Thomas seine Ansicht von der Lehre Spinozas in mehreren Schriften scharfsinnig, aber erfolglos auszuführen versucht hat.[1] Seine Tendenz störte ihm die unbefangene Würdigung der Sache.

---

[1] K. Thomas: Spinoza als Metaphysiker (1840). Spinozas Individualismus und Pantheismus (1848).

In jener einzigen Stelle der Ethik, worin Spinoza den Begriff der zahllosen Attribute erläutert haben wollte und auf welche er Tschirnhausen hinwies, wurde gesagt: „Gott ist, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind, und ich kann für jetzt die Sache nicht deutlicher erklären". Diese Worte scheinen die individualistische Auffassung zu begünstigen. Was in sich ist und durch sich begriffen wird, nennt Spinoza Substanz. Wenn es nach ihm Dinge giebt, welche in sich sind, darum auch ihre Ursache nicht außer sich haben können und durch sich begriffen sein wollen, so erscheinen diese Dinge als Urwesen oder Substanzen. Und wenn Gott, sofern er aus zahllosen Attributen besteht, in Wahrheit die Ursache dieser Dinge sein soll, so kann er es nur sein, sofern er selbst in jenen Urwesen besteht oder deren Inbegriff ausmacht. Spinoza gab diese Erläuterung nicht, sondern schloß sein Scholion mit der Bemerkung, daß er den Begriff der zahllosen Attribute für jetzt nicht deutlicher darthun könne.

Wir mußten finden, daß er damit die Sache dunkel gelassen. Nach Thomas hat er sie geflissentlich dunkel gelassen und den eigentlichen Kern seiner Lehre absichtlich verhüllt. Er habe, um seine Lehre den Vorurtheilen der Welt so viel als möglich anzupassen, seinem Gottesbegriff den Schein der Einheit verliehen, der von den herkömmlichen Vorstellungen weniger grell und schroff absteche als die collectivische Fassung, nach welcher Gott den Inbegriff zahlloser Substanzen bildet. In Wahrheit lehre Spinoza nicht eine Substanz, sondern viele; in Wahrheit lehre er das Gegentheil von dem, was er zu lehren scheine. Um dem großen Publicum zu gefallen, habe er die Einheit Gottes zum Aushängeschilde genommen; um den wahren Sinn seiner Lehre zu verhüllen, habe er die mathematische Methode als Deckmantel gebraucht. Er gab absichtlich ein zweideutiges System, dessen exoterische Seite den Monismus zur Schau trug, während der esoterische Kern den Individualismus enthielt und tieferen Kennern, welche hinter den Vorhang zu blicken wußten, auch nicht verborgen bleiben konnte. Die eigentliche Lehre von den unerschaffenen einfachen Urwesen, den Elementen der Ausdehnung und des Denkens, war schon in dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes ausgesprochen und wurde dann in der Ethik versteckt.[1]

---

[1] Thomas: Spinozas Individ. und Panth. S. 9—17.

Indessen ist die Anwendung der mathematischen Methode nicht nach dem Geschmack des großen Haufens, noch dient sie unserem Philosophen dazu, seine Lehre zweideutig zu machen. Wenn er in dieser Form die cartesianischen Principien dargestellt hat, während er von ihrer Unhaltbarkeit überzeugt war, so folgt daraus keineswegs, daß er die mathematische Demonstration für unsicher gehalten und als Trugmittel gebraucht hat. Dieser grundlose Einwand ist schon früher widerlegt worden.[1] Was aber die „Substanzen" betrifft, so muß nach der Richtschnur der mathematischen Methode offenbar die Möglichkeit derselben so lange gelten, bis die Einheit und Einzigkeit der Substanz bewiesen ist. Dies geschieht im 14. Lehrsatz des ersten Buchs der Ethik. Wenn daher in vorhergehenden Lehrsätzen von „Substanzen" geredet wird[2], so beweist die Reihenfolge der Sätze nicht für, sondern gegen Thomas: es sind die Stationen, welche zu dem Satze führen, daß es nicht viele, sondern nur eine Substanz giebt. Und wenn in dem Beweise des 15. Lehrsatzes noch einmal das Wort „Substanzen" wiederkehrt, wie Thomas nachdrücklich geltend macht, so zeigt eine einfache Prüfung der Stelle, daß sie seine Ansicht nicht stützt, sondern widerlegt. Der Beweis beginnt mit dem Satz: „Außer Gott kann keine Substanz sein oder gedacht werden". Aus der Einheit Gottes folgt die Einheit der Substanz; keine Substanz außer Gott, keine Modi ohne Substanz: daher ist alles in Gott, nichts außer ihm, denn „alles ist entweder in sich oder in anderem", wie der erste Grundsatz behauptet. Mit ausdrücklicher Beziehung auf diesen Grundsatz (der die Vielheit der Substanzen noch nicht ausschließt) sagt Spinoza: „Nun aber giebt es nichts außer Substanzen und Modi. Also kann ohne Gott nichts sein noch gedacht werden".[3]

Die Einheit der Substanz steht fest, eben so die unendliche Vielheit der Attribute. Die Frage heißt: wie ist beides zu vereinigen? Wenn man mit Thomas antwortet: „Es giebt in der Lehre Spinozas nicht eine Substanz, sondern viele, die zahllosen Attribute sind zahllose Substanzen", so wird damit die Frage nicht gelöst, sondern verneint, und das Problem erhebt sich von neuem. Die Lehre Spinozas steht und fällt mit dem Begriff der einen Substanz, der keine Scheingeltung hat, sondern das ganze System trägt. Der Begriff der zahl-

[1] S. ob. Buch II. Cap. XI. S. 294 flgd. — [2] Eth. I. Prop. II., IV—VIII., Prop. X. — [3] Thomas: Spinozas Individ. und Panth. S. 20—22.

losen Attribute geht dem Satze von der Einheit der Substanz voraus. Es wird gezeigt, unter welchen Bedingungen allein Substanzen verschieden sein können; dann wird bewiesen, daß von diesen Bedingungen keine stattfindet; die Einheit der Substanz erhellt aus der Unmöglichkeit des Gegentheils, d. h. aus der Unmöglichkeit verschiedener Substanzen. Die Möglichkeit der letzteren wird eingeführt, um sie zu widerlegen und daraus den Satz, daß es nur eine Substanz giebt, zu begründen. Zahllose Attribute sind daher nicht zahllose Substanzen.

3. Die Attribute als Kräfte.

Zum Begriff der Ursache gehört nothwendig der Begriff der Wirksamkeit und der Wirkung. Ist Gott die Ursache aller Dinge, so sind diese die Wirkungen Gottes, so ist Gott nicht bloß ihre inwohnende, sondern zugleich ihre wirksame und erzeugende Ursache. Wirksame Ursache ist Kraft. Gott ist die alleinige Ursache, daher ist auch er allein die alle Erscheinungen hervorbringende, in jeder auf bestimmte Art thätige Kraft; es giebt zahllose Erscheinungen, daher giebt es zahllose Kräfte, in denen die Wesensfülle Gottes besteht: «Substantia constat infinitis attributis». Die Attribute Gottes sind seine Kräfte. Was könnten sie anders sein? Der Zusammenhang ist der einfachste: das Attribut verhält sich zu Gott oder der Substanz wie die Kraft zur Ursache, wie die Urkraft zum Urwesen.

Darum will jedes Attribut durch sich begriffen werden, denn es ist Urkraft; darum drückt jedes Attribut ewige und unendliche Wesenheit aus, denn es ist Ausdruck des göttlichen Wesens; aber weil jedes in zahlloser Fülle Erscheinungen bestimmter Art hervorbringt, so ist es auch nur „in seiner Art (in suo genere) unendlich und höchst vollkommen". Die einzelnen Dinge sind vorübergehend und hinfällig; was aber in den Dingen wirkt und im Wechsel der Erscheinungen fortwirkt, ist ewig und göttlichen Ursprungs. Diese in den Dingen wirksamen Kräfte sind die Dinge, nicht wie sie kommen und gehen, sondern „wie sie in sich sind". Träger dieser Kräfte sind nicht die Dinge selbst, sondern Gott, denn er allein ist das kraftvolle Urwesen. Jetzt erleuchtet sich jener Satz der Ethik, der uns die attributa infinita erklären sollte und dunkel gelassen hatte: „Gott, sofern er in zahllosen Attributen besteht, ist in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind". Das heißt: Gott als Inbegriff der Urkräfte ist die Ursache der Dinge, sofern sie wirksamer Natur sind.

Auf dem Standpunkte Platos erscheinen die Ideen oder Urbilder (Endzwecke) der Dinge als das wahrhaft Wirkliche; hier entfaltet sich die eine Idee, welche die höchste und vollkommenste ist (die des Guten), in einer unendlichen Vielheit von Ideen. Auf dem entgegengesetzten Standpunkte Spinozas, der alle Zwecke verneint, gilt die wirkende Ursache als das wahrhaft Seiende: hier enthält die eine Substanz eine unendliche Vielheit von Attributen. Bei Plato besteht die Idee des Guten, die das Wesen der Gottheit am vollkommensten ausdrückt, in einer Welt von Ideen; bei Spinoza besteht die Substanz, die gleich Gott ist, in einer Welt von Kräften. Wie in der Mathematik jene zahllosen ewigen Wahrheiten, welche in dem Wesen des Raumes enthalten sind, mit dem Begriffe des einen Raumes nicht streiten, ebensowenig streiten in der Lehre Spinozas die zahllosen Attribute mit dem Begriffe der einen Substanz, vielmehr erfüllen sie dieselbe mit dem unendlichen Reichthum der Kräfte, woraus die zahllosen Dinge immer mit derselben Nothwendigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Attribute setzen die Substanz in Kraft, die sonst nur ein starres und unvermögendes Wesen, eine unfruchtbare und leblose Einheit wäre, „die Nacht des Absoluten, in der alle Unterschiede ersterben".

Die Attribute in der Lehre Spinozas sind demnach nicht Substanzen oder Atome, sondern Kräfte oder Potenzen. Nur durch diese Auffassung können wir dem Dilemma entgehen, welches von entgegengesetzten Seiten das Verständniß jener Lehre bedroht. Die Attribute sind weder formalistisch (modalistisch) noch atomistisch (individualistisch) zu erklären. In dem ersten Fall wird die Realität der Attribute, in dem andern die Einheit der Substanz verneint, in beiden sehen wir uns vor die Alternative gestellt: entweder du bejahst die eine Substanz und verneinst alle in ihr enthaltenen Attribute, oder du bejahst die Wirklichkeit der Attribute und verneinst die eine Substanz, um zahllose gelten zu lassen. Der erste Weg führt zur formalistischen, der andere zur individualistischen Ansicht, auf beiden geht der charakteristische Begriff der Attribute verloren. Entweder gelten sie für Erkenntnißformen und verlieren ihre Realität, oder sie gelten für Realitäten und hören auf Attribute zu sein. Das Dilemma ist falsch. Beide Ansichten widerstreiten dem Sinn und den Worten Spinozas, dessen Lehre auf dem Satze ruht: die Substanz und ihre Attribute. Beide Begriffe hängen so genau zusammen, wie die der Ursache und der Kraft.

Wir lehren nur, was Spinoza selbst gelehrt hat. Schon in dem kurzen Tractat hat er ausdrücklich erklärt, daß Ausdehnung und Denken, wie die Attribute überhaupt, wirksame Vermögen oder Kräfte sind; wir weisen hier auf jene Stelle zurück, die wir schon im Vorblick auf die gegenwärtige Frage als so bemerkenswerth bezeichnet hatten.[1] Daß Spinoza diese seine Lehre geändert und, wie Trendelenburg meint, in der Ethik nicht mehr aufrecht gehalten, vielmehr hier unter den Attributen die verschiedenen Arten der Definition verstanden habe, ist eine unbegründete und in der Hauptsache schon widerlegte Ansicht.[2] Es giebt keine Stelle, worin sich Spinoza in diesem Punkte berichtigt hat. Ueberall finden wir die Bestätigung der früheren Lehre. Er hätte sonst das Attribut des Denkens nicht, wie in der Ethik zu lesen steht, als «infinita cogitandi potentia» erklären können. Unsere Auffassung des spinozistischen Begriffs der Attribute ist in der Lehre des Philosophen so einfach begründet und so unzweideutig ausgesprochen, daß sie auch die Beistimmung anderer gefunden, welche neuerdings das Thema eingehend behandelt haben.[3]

Die Attribute sind Grundkräfte. Aus ihrem Begriffe folgt, daß sie von einander unabhängig sind und keines aus dem andern abgeleitet werden kann. Aus der göttlichen Alleinheit folgt der durchgängige und einheitliche Zusammenhang aller Dinge, worin es keine von einander unabhängige Welten geben kann. Eine solche Anschauung ist in der atomistischen, nicht aber in der monistischen Lehre Spinozas möglich. Darum müssen wir der Ansicht entgegentreten, nach welcher die zahllosen Attribute zahllose Welten sein sollen und der Pantheismus Spinozas für „Polykosmismus" erklärt wird. Auf Tschirnhausens Frage, ob es so viele Welten als Attribute gebe, antwortet Spinoza mit der Hinweisung auf jenes bekannte und vielerwähnte Scholion[4], worin der fragliche Punkt unerörtert bleibt. Wohl aber schreibt Spinoza ausdrücklich, daß der menschliche Geist nur zwei Attribute Gottes zu erkennen vermöge, und daß aus diesen beiden

[1] S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 235. Tract. brev. II. cap. 19. — [2] Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 365—370. Vgl. oben S. 375—376. — [3] Ich nenne besonders Theodor Camerer: Die Lehre Spinozas (1877). S. 3—12. Der Verf. hat ein von mir gebrauchtes mathematisches Beispiel richtig angeführt, aber in einem Sinn auf die inf. attr. bezogen, welchen es nicht haben sollte, und der es mißverständlich macht; ich lasse es daher fallen. — [4] Eth. II. Prop. VII.

Attributen **kein anderes** erschlossen oder begriffen werden könne.[1] Vor allen weiteren Fragen ist daher zu untersuchen: worin bestehen jene beiden Attribute und wie verhalten sie sich zu den zahllosen?

Wir haben in den letzteren die Kraftfülle Gottes erkannt und fassen unser Gesammtresultat in die Formel Spinozas: «Deus sive omnia Dei attributa».[2]

Viertes Capitel.

Die Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur.

I. Die beiden erkennbaren Attribute.

Das Attribut soll durch sich begriffen werden, keines läßt sich aus einem andern herleiten, daher ist jedes von jedem unabhängig und völlig verschieden. Was uns durch sich selbst einleuchtet, erkennen wir nicht durch Mittelglieder, sondern in der Weise unmittelbarer Gewißheit. Unmittelbar gewiß ist uns zunächst, wie schon Descartes gezeigt hatte, nur unser eigenes Sein und Wesen; daher vermögen wir von den Attributen Gottes oder den Urkräften nur diejenigen deutlich zu unterscheiden und zu erkennen, welche in uns selbst wirken. Nun existiren wir nicht bloß, sondern wissen, daß wir existiren; wir sind nicht bloß Körper, sondern haben zugleich die Vorstellung oder Idee unseres körperlichen Daseins. Eben darin besteht der menschliche Geist. „Was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen in Wirklichkeit existirenden Wesens." „Gegenstand der Idee, die den menschlichen Geist

---

[1] Epist. LXVI. Op. I. pg. 674. — [2] Gegen diese meine Erklärung der Attribute sagt Erdmann (Grundriß. Bd. II. S. 61 Anmerk): „Trotz der glänzenden, in vielen Punkten bewundernswerthen Reproduction des spinozistischen Systems durch Kuno Fischer, kann ich mich mit dessen Behauptung, daß die Attribute Kräfte seien, nicht befreunden, weil wir in dem allerersten Punkte differiren, indem ich leugne, daß die spinozistische Substanz wirkende Ursache sei, worauf Fischer eigentlich seine ganze Darstellung gründet". Ich erlaube mir, dem verehrten Manne zu erwiedern, daß ich damit nur erkläre, was Spinoza selbst gelehrt hat nicht etwa in beiläufigen Aeußerungen, auf welche Erdmann selbst hinweist (S. 50), sondern als einen wichtigen Satz seines Systems. Der Satz heißt: „Gott ist die bewirkende Ursache nicht bloß des Daseins, sondern des Wesens der Dinge (Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae)." Eth. I. Prop. XXV. Vgl. LXVI.

ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser, in Wirklichkeit existirender Modus der Ausdehnung und nichts anderes".[1] Die in uns wirksamen Kräfte sind demnach die Vermögen Ideen und Körper zu bilden: jenes ist die Kraft des Denkens, dieses die Kraft der Ausdehnung. Unter den zahllosen Attributen sind diese beiden die einzigen, die aus der Natur des menschlichen Geistes einleuchten und uns daher unmittelbar gewiß sind: daher redet Spinoza im Weiteren auch nur von diesen beiden allein erkennbaren Attributen.

Denken und Ausdehnung sind die uns einleuchtenden Attribute Gottes. Der zweite Theil der Ethik beginnt seine Lehrsätze mit dieser Feststellung: „Das Denken ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen". „Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen."[2] Als Attribute sind Denken und Ausdehnung von einander völlig verschiedene und unabhängige Grundkräfte, als Attribute Gottes sind beide in einem und demselben Wesen vereinigt; in Rücksicht auf ihr gegenseitiges Verhältniß sind sie völlig verschieden, in Rücksicht auf Gott sind sie völlig identisch: wie verhält es sich mit diesem Gegensatz und mit dieser Identität?

Wir müssen hier noch einmal auf die formalistische Ansicht zurückkommen, welche in der Lehre von den beiden bestimmten Attributen eine ihrer Stützen sucht. Sind nämlich diese beiden Attribute in Gott identisch, so sind sie in ihm nicht verschieden, also fällt ihr Unterschied bloß in den (menschlichen) Verstand, und da ohne reale Verschiedenheit die Attribute keine reale Geltung haben können, so fällt mit ihrem Unterschiede auch ihre Geltung überhaupt bloß in den menschlichen Verstand. Dieser ist es, der Gott die beiden Attribute zuschreibt und zwar kraft seiner Natur, die ihn nöthigt, unter diesen beiden Formen das Wesen der Dinge zu betrachten. Denken und Ausdehnung sind gleichsam die verschiedenartig gefärbten Brillengläser, durch welche unser Verstand alle seine Objecte sehen muß: durch das Blaue erscheint alles blau, durch das Gelbe gelb. Wird Gott unter dem Attribute des Denkens betrachtet, so erscheint er als denkendes Wesen, wie unter dem der Ausdehnung als ausgedehntes. Dasselbe gilt von den Dingen: unter dem Attribute des Denkens betrachtet, erscheinen sie uns als Geister (Seelen), unter dem der Ausdehnung als Körper. Nun ist diese Betrachtungsweise keineswegs willkürlich, sondern in unserer Natur

[1] Eth. II. Prop. XI. XIII. — [2] Eth. II. Prop. I—II.

begründet; es hängt nicht von uns ab, ob wir durch jene Gläser sehen wollen oder nicht, oder ob wir lieber durch das eine sehen als durch das andere. Wir müssen durch beide sehen: daher muß uns Gott zugleich als denkendes und ausgedehntes Wesen und alle Dinge müssen uns zugleich als Geister und Körper erscheinen. Ziehen wir diese unsere Betrachtungsweise von der Natur der Dinge ab, sehen wir die letztere, bildlich zu reden, ohne Brille, so ist sie in Wahrheit keines von beiden. Ich weise hier auf meine früheren Einwürfe zurück. Wir unterscheiden nach Spinozas Lehre Gott von seinen Attributen, also können wir von den letzteren abstrahiren, was wir nicht vermöchten, wenn unser Verstand gänzlich an dieselben gebunden und, bildlich zu reden, die Brillengläser seine Augen wären. Soweit aber der Verstand genöthigt ist, gerade diese Attribute zu unterscheiden und alles unter denselben zu betrachten, sind die letzteren in seiner Natur begründet und, wie diese, eine nothwendige Folge ewig wirkender Kräfte, die an sich unterschieden sein müssen, weil sonst ihr Unterschied nicht aus einer ihrer Wirkungen einleuchten könnte. Eine solche Wirkung ist die menschliche Natur und deren Verstand.[1]

Spinoza hat in den Anfängen seiner Ethik ausdrücklich gelehrt, daß die verschiedenen Attribute keineswegs verschiedene Substanzen sind, wohl aber in einer und derselben Substanz reale Geltung haben; er hat damit die Möglichkeit einer atomistischen wie formalistischen Auffassung seiner Lehre von den Attributen ausgeschlossen. Der bewiesene Lehrsatz sagt: „Jedes Attribut einer und derselben Substanz muß durch sich begriffen werden". Das dazu gehörige Scholion giebt folgende Erklärung: „Hieraus erhellt, daß aus der Erkenntniß der realen Verschiedenheit zweier Attribute, deren jedes ohne Hülfe des anderen begriffen wird, wir keineswegs schließen dürfen, daß sie selbst zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen, denn es gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich erkannt wird, weil alle ihre Attribute stets zugleich in ihr sind und keines von einem anderen erzeugt werden kann, sondern jedes die Realität oder das Wesen der Substanz ausdrückt.[2]

Diese Stelle war es, die Simon de Vries, den uns bekannten Freund und Schüler Spinozas, bedenklich gemacht und zu der brieflichen Frage veranlaßt hatte, ob aus zwei verschiedenen Attributen

[1] S. oben S. 371—374. — [2] Eth. I. Prop. X. Schol.

nicht auf zwei verschiedene Substanzen zu schließen sei? Aus der jüngst aufgefundenen Ergänzung des Briefes geht hervor, daß Vries nicht bloß für sich geschrieben, sondern im Namen des Spinozacollegiums in Amsterdam dem Philosophen Bedenken vorgetragen und um Auskunft gebeten hatte.[1]

Auf die Antwort, welche Spinoza ertheilt, ist neuerdings und insbesondere mir und meiner Auffassung der Attribute gegenüber ein sehr großes Gewicht gelegt worden. Hier soll mit klaren Worten gesagt sein, daß die Attribute nicht verschiedene Kräfte, sondern bloß verschiedene Definitionsarten eines und desselben Wesens seien[2], daß sie „nicht Wesensunterschiede in die Substanz bringen", sondern nur „Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes angeben".[3]

Um Spinozas Antwort richtig zu verstehen, muß man sich wohl die Frage vergegenwärtigen. Es wird keineswegs die Realität der Attribute bezweifelt, Spinoza hatte daher nicht nöthig diese in Schutz zu nehmen oder gegen irgend welche Bedenken zu sichern. Sondern der Unterschied zwischen Substanz und Attribut ist es, was den Spinozafreunden in Amsterdam und ihrem Sprecher Vries Kopfzerbrechen gemacht hat. Wie kann eine Substanz mehrere Attribute haben? Sind nicht verschiedene Attribute verschiedene Substanzen? In dieser Richtung liegt die Frage. In dieser Richtung geht die Antwort. Spinoza hatte seinen Schülern in Amsterdam deutlich zu machen, wie ein und dasselbe Wesen verschiedene Eigenschaften haben könne. Diese Schüler standen in den A n f ä n g e n der (erst in der Ausarbeitung begriffenen) Ethik. Der Meister durfte ja nicht zu viel voraussetzen. Um sie den Unterschied zwischen Substanz und Attribut merken zu lassen, wies er sie an den Unterschied zwischen Subject und Prädicat und gab ihnen Beispiele, worin dieselbe Sache mit zwei verschiedenen Namen zu bezeichnen war.

Hören wir jetzt, was Spinoza wörtlich erwiedert. „Unter Substanz verstehe ich, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. ein Wesen, dessen Begriff nicht den eines anderen in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß wir diese Bestimmung im Hinblick auf den Verstand, der eine gewisse Beschaffenheit solcher Art der Substanz zuschreibt, Attribut nennen (nisi quod attributum

[1] Ep. XXVI. (24. Febr. 1663). Vgl. oben Buch II. Cap. IV. S. 133—137. — [2] Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 368—370. — [3] Erdmann: Grundriß. (3. Aufl.) Bd. II. S. 58.

dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis). Diese Definition, sage ich, erklärt deutlich genug, was ich unter Substanz und Attribut verstanden wissen will. Doch du willst, so wenig es nöthig wäre, ein Beispiel haben, wie eine und dieselbe Sache mit zwei Namen bezeichnet werden könne. Um nicht sparsam zu scheinen, will ich dir zwei geben. Unter Israel versteht man den dritten Patriarchen, ebenso unter Jacob, welcher Name ihm beigelegt wurde, weil er die Ferse des Bruders ergriffen hatte. Ein zweites Beispiel: unter „eben" ist zu verstehen, was alle Lichtstrahlen unverändert zurückwirft; ganz dasselbe versteht man unter „weiß", nur daß diese Bezeichnung rücksichtlich des Menschen gilt, der etwas Ebenes betrachtet u. s. w." [1]

Ich kann auch jetzt in dieser Stelle keinerlei neue und erleuchtende Aufschlüsse finden. Die Realität der Attribute war nicht in Frage gestellt und wird von der Antwort nicht berührt. Gefragt war: wie kann eine Substanz mehrere Attribute haben? Spinoza antwortet, indem er seine Definition jener beiden Begriffe wiederholt, und hält diese Erklärung für genügend; doch fügt er zum Ueberfluß etwas hinzu, wonach der andere gar nicht gefragt hatte. „Du willst ein Beispiel haben, wie eine Sache mit zwei Namen bezeichnet werden könne. Hier hast du zwei." Wenn diese Beispiele mehr bedeuten wollten, als wofür sie Spinoza ausdrücklich braucht, nämlich für die zweifache Bezeichnungsart einer und derselben Sache, so wären sie elend. Daß ein Zwillingsbruder dem andern auf der Ferse gefolgt und darum Jacob genannt ist, dieser Vorgang ist doch kein Attribut, welches ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt! Die beiden Attribute Denken und Ausdehnung verhalten sich zu der einen Substanz doch nicht, wie die beiden Namen Israel und Jacob zum dritten jüdischen Erzvater. Und wenn das Attribut nur die Beziehung der Sache zu unserer Auffassung bezeichnen soll, so kann in dem zweiten Fall, welchen Spinoza anführt, nicht „eben", sondern nur „weiß" als Beispiel eines Attributs gelten.[2] Es sind nicht Beispiele für Attribute, die Spinoza giebt, sondern — er sagt es selbst — nur Beispiele für die Möglichkeit, eine Mehrheit

[1] Ep. XXVII. (Op. I. pg. 525—526.) — [2] Man bemerke den Parallelismus der beiden Sätze: «Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis». «Idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis etc.»

von Prädicaten oder Namen einem und demselben Subjecte beizulegen. Die eigentliche Frage, welche Vries gestellt hatte, ob aus verschiedenen Attributen nicht auf verschiedene Substanzen zu schließen sei, läßt er unerörtert, wie er später Tschirnhausens Frage, ob es so viele Welten als Attribute gebe, auch nicht beantwortet hat. Man wird deshalb dem 27. Brief trotz des Spinozacollegiums, an welches er gerichtet sein soll, keineswegs eine so entscheidende Bedeutung, wie Erdmann will, zuschreiben dürfen.

Auch die Definition des Attributs, welche Spinoza hier wiederholt und mit der Wendung «ni fallor» aus dem Kopfe citirt, bestätigt die formalistische Ansicht so wenig, daß sie derselben vielmehr widerstreitet. Offenbar will der Philosoph seine Schüler auf die Bedeutung des Wortes Attribut hinweisen, darum erklärt er es im Hinblick auf den «intellectus tribuens». Die Bestimmung heißt Attribut, weil sie (vom Verstande) der Substanz tribuirt wird. Er nennt diese Bestimmung nicht Prädicat, sondern Natur (certam talem naturam); der Verstand macht aus der Natur der Substanz deren Prädicat, aber er macht nicht ihre Natur. „Ich verstehe unter Substanz", sagt Spinoza, „was in sich ist und durch sich begriffen wird; dasselbe verstehe ich unter Attribut, nur daß diese Bestimmung im Hinblick auf den Verstand, der eine gewisse Beschaffenheit solcher Art der Substanz beilegt, Attribut genannt wird." Offenbar ist die Beschaffenheit, welche Spinoza als «certam talem naturam» bezeichnet, von der Art der Substanz, d. h. sie ist eine solche, welche durch sich ist und durch sich begriffen wird, daher nicht durch den Verstand gemacht und aus demselben abgeleitet sein kann. Wenn das Attribut sein Bestehen bloß in und durch den Verstand hätte, so könnte es nicht durch sich sein und begriffen werden: es wäre kein Attribut mehr. Aus dem «intellectus tribuens» folgt demnach kein Beweis für die formalistische Ansicht, aber aus dem, was der Verstand „tribuirt", nämlich «certam talem naturam», folgt der Beweis ihres Gegentheils.

Als Attribute sind Denken und Ausdehnung ewige und unendliche Vermögen oder Urkräfte, die von einander vollkommen unabhängig sind und von sich aus nichts mit einander gemein haben: weder kann das Denken aus der Ausdehnung noch diese aus jenem begriffen werden; sie kreuzen sich nie und wirken nie auf einander ein. Was kraft des Denkens geschieht, ist nur denkender Natur; was kraft der

Ausdehnung stattfindet, nur ausgedehnter.[1] Jener Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung, welchen Descartes erklärt hatte, gilt auch in der Lehre Spinozas. Während aber bei jenem Denken und Ausdehnung die Attribute entgegengesetzter Substanzen ausmachen, sind sie bei diesem die entgegengesetzten Attribute derselben einen Substanz: daher ist bei Descartes die Ausdehnung kraftlos, denn sie ist das Attribut der dem Geiste entgegengesetzten Substanz, dagegen bei Spinoza Urkraft, denn sie ist das Attribut Gottes. Hier sind die beiden Attribute in Rücksicht auf einander grundverschieden und ohne jede Gemeinschaft, aber in Rücksicht auf die Substanz oder Gott sind sie identisch.[2]

Durch den Begriff dieser Identität unterscheidet sich Spinoza von Descartes und dessen Schule, die den substantiellen Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung nicht zu überwinden vermochten: daher die Unmöglichkeit, die Vereinigung von Seele und Körper im Menschen, die Vereinigung der Ideen und Dinge in der Erkenntniß rational zu erklären. Spinoza begreift die Substanz als die innere Ursache aller Dinge, Denken und Ausdehnung als deren ewig zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte; sie sind als Attribute in ihrer Wirkungsweise von einander völlig unabhängig, aber als Attribute derselben einen Substanz wirken sie vereinigt: die Ausdehnung nie ohne das Denken, dieses nie ohne jene. Es giebt darum keine Ausdehnung, die abgesondert von der denkenden Natur eine Körperwelt für sich ausmacht, und es giebt ebenso wenig ein Denken, welches abgesondert von der materiellen Natur eine Ideenwelt oder ein Seelenreich für sich bildet. Wo Ausdehnung ist, da ist auch Denken und umgekehrt; wo Seele ist, da ist auch Körper; wo Geist ist, da ist auch Materie. Die beiden Attribute stehen in keiner Art der Gemeinschaft oder des Wechselverkehrs, aber sie wirken in jeder Erscheinung zusammen, nicht durch Zufall, sondern nach ewiger und göttlicher Nothwendigkeit. Jedes Ding ist eine Wirkung zugleich des Denkens und der Ausdehnung, also zugleich denkendes und ausgedehntes Dasein, zugleich Idee (Seele) und Körper.

Aus dem Wesen der einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, welche nicht anders sein kann als sie ist; sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der

[1] Eth. II. Prop. V—VI. — [2] S. oben Buch II. Cap. I. S. 87—90.

Ausdehnung. Daher wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung: diese Ordnung ist der Causalnexus. Nach derselben Causalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens, nach derselben die der Ausdehnung. Die Modi des Denkens sind die Ideen, die der Ausdehnung die Körper (oder Dinge im engeren Sinn): daher ist die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen vollkommen derselbe als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge (Körper).[1] Eben darin besteht die Identität von Denken und Ausdehnung. Und wie beide Attribute in dem Wesen Gottes vereinigt, d. h. ewig identisch sind, so hat die denkende Natur nie ohne die ausgedehnte gewirkt, so sind von Ewigkeit her die Körper gedacht und die Ideen verkörpert worden.

Gott mit seinen Attributen ist die Natur in ihren ewigen Vermögen: die wirkende Natur (natura naturans). „Unter der wirkenden Natur", sagt Spinoza, „ist dasjenige zu verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird oder solche Attribute der Substanz, welche ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird.[2]

II. Die zahllosen und die erkannten Attribute.

Die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung sind in dem Wesen Gottes vereinigt und wirken daher in jeder Erscheinung zusammen. Dasselbe muß auch von den zahllosen Attributen gelten: sie sind ebenfalls in der einen Substanz vereinigt und müssen daher in allen Dingen, also auch im Menschen zusammenwirken. Wenn nun der Mensch die in ihm wirksamen Vermögen zu erkennen und zu unterscheiden vermag, so muß er alle Attribute klar und deutlich einsehen können, und es ist kein Grund, warum er in seiner Erkenntniß auf jene beiden eingeschränkt sein soll. Besteht die Substanz in zahllosen Attributen, so sind auch alle erkennbar, und es läßt sich nicht rechtfertigen, warum uns nur zwei davon einleuchten. Wenn aber im Menschen keine anderen Vermögen als Denken und Ausdehnung wirksam sind, so können auch in der Substanz keine anderen Kräfte vereinigt sein, so sind diese beiden Attribute die einzigen, und jene zahllosen, von denen geredet wird, müssen unter jenen beiden be-

[1] Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Eth. II. Prop. VII. — [2] Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

griffen oder in ihnen enthalten sein. Dann werden sie nicht mehr jedes aus sich begriffen, dann sind sie nicht mehr im Sinne Spinozas Attribute, deren Erklärung heißt: «per se concipi debent».

So ergiebt sich folgendes Dilemma: entweder begreift die Fülle der zahllosen Attribute Denken und Ausdehnung in sich und diese sind Attribute unter anderen, oder Denken und Ausdehnung begreifen unter und in sich die zahllosen Attribute; im ersten Fall darf die Unterscheidung der Attribute nicht bei zweien stehen bleiben, im andern Fall sind die zahllosen Attribute nicht mehr, was sie sein sollen. Nun sind Denken und Ausdehnung in Wahrheit die einzigen, im menschlichen Dasein wirksamen Attribute, also sind sie die einzigen überhaupt, denn gäbe es mehr, so müßten alle in allen Dingen, also auch im Menschen zusammenwirken. Entweder also sind die Attribute der Substanz nicht zahllos, oder die zahllosen Vermögen derselben sind nicht Attribute. Welche Seite wir auch ergreifen, so gerathen wir mit den Sätzen Spinozas in einen Widerstreit, welchen wir hier festzustellen und zu erklären haben.

Spinoza läßt in der Substanz zahllose und für die menschliche Erkenntniß nur zwei Attribute gelten. Die Substanz begreift nach ihm in jedem Sinne mehr in sich als der Mensch: sie ist die ewige Ursache aller Dinge, der Mensch ist ein Ding unter Dingen, eine vorübergehende, einzelne Wirkung. Der Abstand zwischen beiden ist in dieser Betrachtungsweise so groß, daß der Philosoph unmöglich in der Schranke des menschlichen Wesens alle die Vermögen vereinigt denken kann, welche in der schrankenlosen Substanz wirken. Ihm ist der Mensch nicht mehr Substanz, wie in der Lehre Descartes', sondern Modus; in diesem Modus wirken zwei Vermögen, nicht mehr, denn aus Denken und Ausdehnung erklärt sich das ganze menschliche Dasein. Daß nun in einem einzelnen endlichen Wesen zwei Vermögen wirken, ist für Spinoza schon Grund genug, um zu erklären, daß es in dem unendlichen, allumfassenden Wesen nicht bloß zwei Vermögen giebt, sondern zahllose. Daß die Substanz mehr ist als der Modus: diese Grundanschauung ist im Geiste Spinozas weit mächtiger als jenes Identitätsprincip, nach welchem alle Attribute nothwendig zusammenwirken und darum in jedem Dinge vorhanden sein müssen. Wenn Spinoza Denken und Ausdehnung, diese beiden uns erkennbaren Attribute, für die alleinigen Attribute Gottes erklärt hätte, so wäre ihm der Mensch eine beschränkte Substanz gewesen, und er hätte mit

seinen Begriffen entweder zu Descartes zurückgehen oder bis zu Leibniz fortschreiten müssen.

Aber mußte Spinoza nicht folgenden Schluß ziehen: wenn die Substanz aus zahllosen Attributen besteht, von denen der menschliche Verstand nur zwei erkennt, so erkennt der menschliche Verstand die Substanz nicht ganz, so hat er keine adäquate Vorstellung derselben und erreicht keine wahre Erkenntniß der Dinge? Zu einem Ergebniß dieser Art hätte er freilich kommen müssen, wenn er in erster Instanz den menschlichen Verstand untersucht und von diesem Gesichtspunkt aus die Erkennbarkeit der Dinge festgestellt hätte. Dann aber wäre er ein kritischer Philosoph in der Weise Kants und nicht das vollkommenste Beispiel eines dogmatischen gewesen; dann würde er von dem Wesen des Menschen einen ganz anderen Begriff gehabt und noch mehr darin entdeckt haben, als nur eine beschränkte Substanz, geschweige denn bloß einen Modus.

So erklärt sich jener Widerstreit zwischen den zahllosen und den beiden bestimmten Attributen aus dem Verhältniß zwischen Substanz und Modus, aus dem Begriffe des Modus, unter welchem Spinoza die menschliche Natur zu denken genöthigt war. Hätte er diesen Widerspruch nicht auf sich genommen und das Wesen des Menschen nicht als Modus gedacht, so wäre er nicht Spinoza gewesen, sondern entweder Descartes oder Leibniz oder Kant. Hätte er diesen Widerspruch eingesehen, so würde er nicht unter seinem Banne gestanden haben. Es ist einer jener inneren und tiefliegenden Widersprüche, die das System vermöge seiner Grundanschauung in sich trug, und die dem Philosophen selbst eben darum verborgen blieben, weil sein Nachdenken ohne Rest in dieses System aufging. Es war ein scharfsinniger und unwiderleglicher Einwurf, welchen Tschirnhausen dem Philosophen im 67. Briefe entgegenhielt, daß, die Einheit der Welt gesetzt, zahllose Attribute in jedem einzelnen Dinge, also auch in der menschlichen Natur wirksam sein müssen: „1. das Denken, 2. die Ausdehnung, 3. ein mir unbekanntes Attribut Gottes und so fort ins Endlose, denn es giebt zahllose Attribute". Es steht nicht zu hoffen, daß, wie Tschirnhausen am Schlusse seines Briefes bemerkt, diese Zweifel durch fortgesetztes Nachdenken zu lösen sind.[1]

Ich fasse das Ergebniß in folgendes Schema:

[1] Ep. LXVII. (London 12. Aug. 1675). Op. 1. pg. 675–676.

III. Gesammtresultat.

Substantia = Deus = natura = omnia Dei attributa:

Natura naturans

Cogitatio:	Extensio:
Deus = res cogitans.	Deus = res extensa.
Cogitatio infinita = infinita cogitandi potentia.	Extensio infinita = quantitas infinita.

Fünftes Capitel.

Die unendlichen und endlichen Modi. Die bewirkte Natur.

I. Der Begriff des Modus.

1. Das endliche Wesen.

Der erste Grundbegriff der Lehre Spinozas ist der Begriff der Substanz als des ursprünglichen und unendlichen Wesens, der zweite ist der des Attributs (der Wesensbeschaffenheit der Substanz) als des ursprünglichen und unendlichen Vermögens; beide zusammen sind die Substanz mit ihren Attributen: das ist Gott in seiner Kraftfülle oder die wirkende Natur. Zu jenen beiden Grundbegriffen kommt als der dritte der des Modus. Der Begriff des Ursprünglichen fordert den des Abgeleiteten, der Begriff der Ursache den der Wirkung, der Begriff des Unendlichen den des Endlichen.

Spinoza erklärt die causa sui als dasjenige, dessen Wesen das Dasein in sich schließt, oder das schlechthin nothwendig existirt; er erklärt die Substanz als dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird: aus beiden Erklärungen folgt, daß die Begriffe des Urwesens und der Substanz völlig übereinstimmen. Die Substanz ist Ursache ihrer selbst, also ursprünglich, unbedingt, nicht durch anderes begrenzt, darum nothwendig unendlich. Dem Begriffe des Unendlichen steht der des Bedingten gegenüber. Was durch ein anderes Wesen seiner Art begrenzt werden kann, nennt Spinoza endlich; was in anderem ist und durch anderes begriffen wird, nennt er Modus: aus

beiden Erklärungen folgt, daß die Begriffe des endlichen Wesens und des Modus völlig übereinstimmen.[1]

Außer der Substanz ist nichts, also können die Modi nur in ihr sein und gedacht werden. Nun ist die Substanz das Wesen, welches allem anderen zu Grunde liegt; daher muß alles, was nicht Substanz ist, deren Beschaffenheit sein. Diese Beschaffenheiten sind entweder unendlich oder endlich, entweder Attribute oder Modi; jede endliche ist ein bestimmter oder begrenzter Ausdruck der unendlichen, die Modi sind daher die besonderen, endlichen Formen der Attribute und können ohne die letzteren weder sein noch gedacht werden. So läßt sich keine Figur ohne den Raum vorstellen, denn sie ist nur in ihm möglich; wohl aber ist der Raum ohne diese oder jene Gestalt denkbar, ja er muß ohne alle Configuration und Einschränkung gedacht werden, wenn sein wahres Wesen, d. h. seine Unendlichkeit, einleuchten soll. Wie sich die einzelnen Figuren zum Raum verhalten, so verhalten sich die Modi zu der Substanz und deren Attributen: sie sind Beschaffenheiten, welche der Substanz nicht nothwendig zukommen. In dieser Rücksicht nennt sie Spinoza Modificationen oder Accidenzen.[2] Betrachten wir die Substanz als das Substrat oder den Träger dieser Beschaffenheiten, so verhalten sich die Modi zur Substanz, wie die Eigenschaften zum Dinge, wie die πάθη zur οὐσία. In dieser Rücksicht nennt sie Spinoza die Affectionen der Substanz. Was die Attribute auf ewige und unendliche Art sind, das sind die Modi nur auf eine gewisse und eingeschränkte: daher heißen sie «certi et determinati». Jeder ist in seinem Dasein von außen bestimmt; er ist vollkommen unfrei und steht durchgängig unter dem Zwange einer äußeren Nothwendigkeit: daher ist er nicht «res libera», sondern «res necessaria vel potius coacta». Ein Wesen aber, dessen Dasein von äußeren Bedingungen abhängt, existirt nur bedingungsweise, nicht unter allen, sondern nur unter gewissen, gegebenen Umständen, welche möglicherweise nicht stattfinden, daher kann ein solches Wesen auch als „nicht existirend" gedacht werden: es ist nicht schlechterdings nothwendig, sondern zufällig. Aus diesem Grunde bezeichnet Spinoza die Modi als «contingentes»; sie sind durchgängig verursacht und heißen darum «causati».[3]

---

[1] Eth. I. Def. II. Def. V. — [2] Ep. IV. — [3] Eth. I. Ax. VII. Prop. XXV. Cor. Eth. II. Prop. XXXI. Coroll.

2. Unendliche und endliche Modi.

Aus dem klaren und deutlichen Begriffe des Endlichen ergiebt sich die gesammte Lehre vom Modus. Jedes endliche Wesen ist durch ein anderes seiner Art begrenzt, welches wiederum endlich und von außen begrenzt ist. Wo etwas Endliches ist, muß auch ein Anderes sein, wodurch es determinirt wird: daher reicht der Zusammenhang der endlichen Wesen ins Endlose, und jedes einzelne endliche Ding ist nur in diesem Zusammenhange denkbar. Der endlose Zusammenhang alles Endlichen gehört zum Begriffe des Endlichen, also zum Begriffe des Modus. Dieser letztere schließt demnach zwei Bedeutungen in sich: er ist 1. als der Zusammenhang alles Endlichen, 2. als das endliche Einzelwesen zu denken. Das einzelne Ding ist von außen begrenzt und bedingt, es existirt nur innerhalb seiner Grenze und nur unter äußeren Bedingungen, daher ist sein Dasein endlich und zufällig; der Zusammenhang alles Endlichen dagegen ist endlos, nicht mehr von außen begrenzt und bedingt, daher unendlich und nothwendig.

Wir müssen demnach zwei Arten der Modi unterscheiden: unendliche und endliche, nothwendige und zufällige. Spinoza selbst trifft diese durch seine Definition des endlichen Wesens und des Modus geforderte Unterscheidung und lehrt in einigen Sätzen seiner Ethik das Dasein unendlicher und nothwendiger Modificationen.[1] Auf den ersten Blick könnte es befremdlich und widersprechend scheinen, daß der Modus, dessen Begriff dem der Substanz und des Attributs entgegengesetzt wird, auch wieder dieselben Bestimmungen, als diese, haben soll. Wie kann dasselbe Wesen, das in anderem ist und durch anderes begriffen wird, zugleich für nothwendig und unendlich erklärt werden? Diese Frage ist schon den Schülern Spinozas aufgefallen und als ein fraglicher Punkt der Lehre erschienen. Indessen verschwindet jede Schwierigkeit, sobald man sich den Begriff des endlichen Wesens (Modus) vollständig klar macht. Es leuchtet ein, daß der Zusammenhang alles Endlichen unter jenen Begriff fällt, daß Spinoza diesen Zusammenhang als Modus denken und diesen Modus von den endlichen Einzeldingen wohl unterscheiden mußte. In der That ist unter den nothwendigen und unendlichen Modificationen nichts anderes zu verstehen, als der endlose Zusammenhang alles Endlichen, d. h. der Inbegriff aller Modi.

Die Attribute der Substanz oder die ewigen Vermögen der wirkenden Natur sind Denken und Ausdehnung. Die Modi des

[1] Eth. I. Prop. XXI—XXIII. Dem. Prop. XXVIII. Schol. Eth. I. App.

Denkens sind die Ideen, die der Ausdehnung sind die Körper, die der Substanz überhaupt die einzelnen Dinge (res particulares). Der Inbegriff aller Ideen ist der absolut unendliche Verstand, der Inbegriff oder Zusammenhang alles körperlichen Daseins ist Bewegung und Ruhe, der Inbegriff aller einzelnen Dinge überhaupt ist das Weltganze, welches im Wechsel der einzelnen Erscheinungen stets dasselbe bleibt. Sind nun die einzelnen Ideen Modi des Denkens, so ist auch der Inbegriff aller einzelnen Ideen oder der unendliche Verstand ein Modus des Denkens. Dasselbe gilt von der Bewegung und Ruhe der Körperwelt in Ansehung der Ausdehnung und von dem Weltganzen in Ansehung der Substanz überhaupt. Die Ideenwelt, die Körperwelt, das Weltganze sind Modi, weil die Ideen, die Körper, die Dinge Modi sind, aber sie sind nicht in demselben Sinn Modi, als diese.

Gäbe es keine Ideenwelt, so wäre das Denken eine Kraft ohne Aeußerung, d. h. keine Kraft, kein Attribut der Substanz; die Substanz wäre dann Ursache ohne Kraft, d. h. keine Ursache, also nicht mehr Substanz. Dasselbe gilt von der Körperwelt (Bewegung und Ruhe) in Rücksicht der Ausdehnung, von dem Weltganzen in Rücksicht der Substanz überhaupt. Gäbe es diese Modi nicht, so wäre damit auch der Begriff der Substanz außer Kraft gesetzt; darum sind diese Modi nothwendig und unendlich und müssen es sein. Spinoza, von Tschirnhausen brieflich gefragt, was unter den nothwendigen und unendlichen Modificationen zu verstehen sei, antwortet: „Die Beispiele der ersten Art, welche du verlangst, sind im Denken der absolut unendliche Verstand, in der Ausdehnung dagegen Bewegung und Ruhe; das Beispiel zweiter Art ist die Form des gesammten Weltalls, welche in dem unendlichen Wechsel der Dinge stets dieselbe bleibt".[1]

Hieraus erklären sich die Sätze der Ethik, welche die unendlichen Modificationen betreffen. Was aus dem Wesen der Substanz (Gottes) als ewige Folge begriffen wird, existirt nothwendig und ist unendlich. Das Wesen der Substanz besteht in den Attributen. Was also aus der Natur eines Attributs nothwendig folgt, existirt nothwendig und ist unendlich. Aus der Natur jedes Attributs folgt der Inbegriff

[1] Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem. Ep. LXVI. (Op. I. pg. 674—675.) Ueber das letzte Beispiel vgl. Eth. II. Lemma VII. Schol.

aller seiner Modi: daher sind alle Modi in diesem Sinne nothwendig und unendlich. Und ebenso ist alles, was aus dem Zusammenhange aller Modi als ewige Folge begriffen wird, nothwendig und unendlich. Mithin ist jedes unendliche und nothwendige Dasein (aber auch nur dieses) eine unmittelbare Folge entweder aus der Natur eines Attributs oder aus dem Inbegriff aller seiner Modi.

Aus demselben Grunde ist das endliche Dasein nie eine unmittelbare Folge des unendlichen; das einzelne Ding ist nie die unmittelbare Wirkung der Substanz oder eines Attributs oder des unendlichen Modus, sondern es ist die Wirkung eines anderen einzelnen Dinges, welches seine Ursache ebenfalls in einem andern einzelnen Dinge hat. Daher die folgenden Sätze der Ethik: „Was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, mußte von jeher als unendliches Dasein existiren oder ist kraft jenes Attributs ewig und unendlich." „Was aus der nothwendigen und unendlichen Modification eines göttlichen Attributs folgt, muß ebenfalls nothwendig und als unendliches Dasein existiren." „Jeder Modus, der nothwendig und unendlich existirt, ist eine nothwendige Folge entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs oder aus dessen nothwendiger und unendlicher Modification."[1] „Was endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs hervorgegangen sein, denn was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, ist unendlich und ewig. Es muß also aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dasselbe in irgend einer Weise modificirt ist, gefolgt sein. Denn nichts existirt außer die Substanz und ihre Modi, und die letzteren sind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes.

Nun aber kann das endliche Dasein nicht aus Gott oder einem seiner Attribute, sofern dasselbe in ewiger und unendlicher Weise modificirt ist, gefolgt sein. Also muß das endliche Dasein von Gott oder einem seiner Attribute bewirkt oder zu seiner Existenz und Thätigkeit bestimmt sein, sofern dieses Attribut sich in einem Modus ausdrückt, der endlich ist oder ein bestimmtes Dasein hat. Und dieser Modus mußte wieder von einer anderen endlichen und bestimmten Ursache determinirt werden, und diese Ursache wieder von einer andern und so fort in's Endlose." „Da einiges aus Gott unmittelbar hervorgehen muß, nämlich alles, was aus seiner

[1] Eth. I. Prop. XXI—XXIII.



absoluten Natur nothwendig folgt, und diese ersten Mittelglieder ohne Gott weder sein noch gedacht werden können: so folgt erstens, daß Gott die absolut nächste Ursache aller Dinge ist, welche unmittelbar / nicht etwa ihrer Gattung nach, wie man zu sagen pflegt, von ihm hervorgebracht werden. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch begriffen werden. Zweitens folgt, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden darf, es sei denn, daß man die letzteren als vermittelte Wirkungen von den unmittelbaren unterscheidet. Denn unter entfernter Ursache verstehen wir eine solche, die mit der Wirkung in keiner Weise zusammenhängt; nun aber ist alles, was ist, in Gott und hängt dergestalt von Gott ab, daß es ohne ihn weder sein noch begriffen werden kann."[1]

II. Substanz und Modi.

1. Gott als wirkende Natur.

Ich habe diese wichtige Stelle wörtlich gegeben, damit der Sinn Spinozas ja nicht, wie häufig geschieht, mißverstanden werde. Gott ist nicht die entfernte Ursache der einzelnen Dinge. Daraus folgt keineswegs, daß nach Spinoza Gott überhaupt nicht die Ursache der einzelnen Dinge ist, daß diese nicht Wirkungen Gottes, sondern bloß Gegenstände der menschlichen Imagination sind. Warum ist nach Spinoza Gott diese entfernte Ursache nicht? Weil er nach ihm die wirkende Ursache der einzelnen Dinge ist, weil nach ihm die entfernte Ursache so gut ist als keine. Denn sie ist eine solche, welche in gar keinem Zusammenhange mit der Wirkung steht, eine solche, welche die Dinge vielleicht veranlaßt, aber nicht in Wahrheit bewirkt. Wenn daher Spinoza verneint, daß Gott die entfernte Ursache der einzelnen Dinge ist, so thut er es, weil er den Zusammenhang zwischen Gott und den einzelnen Dingen bejaht, weil nach ihm die einzelnen Dinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, weil nach ihm Gott deren wirkende Ursache ist. Er ist diese wirkende Ursache nicht unmittelbar, sondern mittelbar: aus dem Wesen Gottes folgen unmittelbar die Attribute, aus den Attributen folgen unmittelbar die unendlichen Modificationen, aus diesen folgen mittelbar die einzelnen Dinge, denn jedes einzelne Ding hat zu seiner nächsten Ursache ein anderes einzelnes Ding. Schon in seinem kurzen Tractat hatte Spinoza

[1] Eth. I. Prop. XXVIII. Dem. Schol.

erklärt, Gott sei die nächste Ursache der unendlichen und ewigen Dinge, er sei gewissermaßen die letzte aller besonderen.[1]

Die einzelnen Dinge sind Wirkungen Gottes: dieser Satz steht fest, und jede Verneinung desselben steht im Widerspruch mit der Lehre und den Worten Spinozas. Wie hätte er darüber auch anders denken können? Wie hätte er so nachdrücklich in einem seiner wichtigsten Sätze behaupten können, daß Gott die inwohnende Ursache aller Dinge sei, wenn doch die einzelnen Dinge die Wirkungen Gottes nicht sein sollen? Sie sind die mittelbaren Wirkungen Gottes. Diese Lehre ist gegen mancherlei Mißverständnisse zu schützen. Die einzelnen Dinge gehen aus dem Wesen Gottes nicht unmittelbar, sondern durch eine Reihe von Mittelursachen (per causas intermedias) hervor. Also müssen wir zwischen Gott und den einzelnen Dingen eine Reihe wirkender Ursachen vorstellen. Da nun Gott das vollkommenste Wesen, die einzelnen endlichen Dinge dagegen die unvollkommensten sind, so liegt es nahe, diese Reihe der Mittelursachen zugleich als eine Rangordnung zu denken, welche von dem Vollkommenen zu dem Unvollkommenen herabsteigt und in jedem ihrer Glieder um so unvollkommener wird, je weiter sie sich von Gott entfernt.

Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen die Wirkungen Gottes als Emanationen, und man hat in der Lehre Spinozas das Hervorgehen der Welt aus dem Wesen Gottes nach Art der Emanation auffassen wollen, wobei dann die Denkweise Spinozas mit der kabbalistischen verglichen wurde, welche letztere er selbst gelegentlich für Unsinn erklärt hat. Nun findet sich im Anhange zum ersten Buch der Ethik eine Stelle, welche scheinbar jener emanatistischen Auffassung das Wort redet. Spinoza erklärt sich hier gegen die teleologische Betrachtungsweise, nach welcher Gott die Natur um des Menschen willen gemacht habe, und dieser als das vorzüglichste Geschöpf gelten soll; dawider beruft sich der Philosoph auf die eben angeführten Sätze und sagt wörtlich: „Jene Wirkung ist die vollkommenste, die unmittelbar aus Gott hervorgeht, und je mehr Mittelursachen nöthig sind, um etwas hervorzubringen, desto unvollkommener ist die Wirkung".[2] Was aber der teleologischen Vorstellungsart entgegengesetzt wird, ist nicht die emanatistische, sondern die mathematische Denkweise. Wir wissen bereits, was Folgen im mathematischen Sinne bedeutet, und daß Spinoza das Folgen, Her-

[1] Tract. brev. I. Cap. 3. S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 221 flgd. — [2] Eth. I. Append. (Op. II. pg. 72).

vorgehen, Bewirken u. s. w. in keinem andern Sinne versteht. Seine Lehre ist so wenig ein Emanationssystem, als die Geometrie. Die Eigenschaften und Verhältnisse, welche aus dem Wesen einer Figur folgen, sind nicht deren Emanationen. Was aus dem Wesen Gottes unmittelbar folgt, ist nothwendig und ewig, wie Gott selbst, und in diesem Folgen oder bei dieser Art des Hervorgehens leidet die Vollkommenheit Gottes keinen Abbruch.

So folgen aus Gott unmittelbar seine Attribute, so folgen aus den Attributen unmittelbar die unendlichen Modificationen; Gott ist gleich dem Inbegriff aller seiner Attribute, das Attribut ist gleich dem Inbegriff aller seiner Modificationen. Diese Gleichungen wären unmöglich, wenn die Folgen als Emanationen, d. h. als eine Stufenreihe abnehmender Vollkommenheit begriffen sein wollten. Wenn nun Spinoza dennoch die unmittelbaren Wirkungen Gottes als die vollkommenen, die mittelbaren als die unvollkommenen bezeichnet, um so unvollkommener, je vermittelter sie sind, so hat er dabei keinen andern Unterschied im Auge als den des Unendlichen und Endlichen, des Indeterminirten und Determinirten. Die vollkommenste Wirkung ist das unendliche Dasein der Attribute und Modi, die unvollkommenste ist das Dasein der einzelnen Dinge. Aber das Endliche ist kein Ausfluß des Unendlichen, denn die unendlichen Modificationen sind ja nichts anderes als der Inbegriff und Zusammenhang aller einzelnen Dinge.

2. Der Inbegriff der Modi als bewirkte Natur.

Gott ist die innere Ursache aller Dinge. Als diese Ursache ist er die wirkende Natur (natura naturans), d. i. Gott in seinen Attributen. Ist Gott die innere Ursache aller Dinge, so sind alle Dinge Wirkungen Gottes und bilden als solche das Reich der bewirkten Natur (natura naturata). „Unter der bewirkten Natur", sagt Spinoza, „verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines ihrer Attribute folgt, das heißt alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, die ohne Gott weder sein noch gedacht werden können."[1] Unter der bewirkten Natur begreifen wir alle Modi, die unendlichen und endlichen, oder mit anderen Worten: wir begreifen darunter alle Wirkungen Gottes, die unmittelbaren und vermittelten. Die wirkende Natur ist der Inbegriff der Attri=

[1] Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

bute, die bewirkte Natur ist der Inbegriff der Modi: jene ist Gott als unendliche Macht, diese ist Gott als das unendliche Reich seiner Wirkungen.

Mit dieser Auffassung finde ich Erdmann in einem Widerstreit, welcher in seinen früheren Schriften stärker als in der jüngsten hervortritt, aber auch hier noch einen gewissen Stützpunkt findet. Die Frage betrifft Spinozas Begriff von der «natura naturata». Es handelt sich um die Realität der Modi, wie es sich vorher um die der Attribute gehandelt hatte. Ist nach Spinoza unter «natura naturata» der Inbegriff aller Dinge zu verstehen, sofern sie Modi, d. h. Wirkungen der Attribute (Glieder des Causalnexus) sind, oder sofern sie nicht Modi sind, sondern unserer Einbildung als selbständige Einzelwesen erscheinen? Wenn man, bemerkt Erdmann in seinem jüngsten Werke, mit Spinozas kurzem Tractat zwischen «natura naturata generalis» und «natura naturata particularis» unterscheidet, so gilt jene in der ersten, diese in der zweiten Bedeutung der eben gestellten Frage. Wir können die Sache unerörtert lassen, da die angeführte Unterscheidung sich in der Ethik nicht mehr findet und hier die «natura naturata» in keinem andern Sinn genommen wird als der kurze Tractat die «natura naturata generalis» genommen hatte. Sie bedeutet den Inbegriff aller göttlichen Modi.[1]

Nun hatte Erdmann in einer früheren, sehr lehrreichen Schrift zwar diese Bedeutung auch nicht in Abrede gestellt, aber die natura naturata selbst in dieser Bedeutung für einen Gegenstand bloß unserer Einbildung erklärt, also ihre reale Geltung in Spinozas Lehre und damit auch die der Modi bestritten. Seine Erklärung lautet: „Gott oder die Natur kann in einer doppelten Weise betrachtet werden. Erstlich, was sehr schwer ist, mit der Vernunft, da ist sie die natura naturans, zweitens mit der Imagination, was viel leichter ist und was wir meistens thun, da ist sie die natura naturata, d. h. der Complex der göttlichen Modi, wie sie als Dinge betrachtet werden. Sie verhalten sich nicht, wie man aus der Activ- und Passivform dieser nicht von Spinoza erfundenen Ausdrücke vermuthen könnte, wie Ursache und Wirkung, sondern wie richtige und abstracte Auffassung zu einander".[2]

[1] Erdmann: Grundriß (2. Aufl.) Bd. II. S. 56—57. — [2] Erdmann: Vermischte Aufs. (die Grundbegriffe des Spinozismus). S. 134.

Dies ist die Frage, mit welcher wir zu thun haben. Erdmanns Auffassungen sind uns durch die Art ihrer Begründung und das Gewicht ihres Vertreters viel zu bedeutend, um sie nicht eingehend zu würdigen; wir dürfen unsere Ansicht nicht für begründet erachten, bevor wir eine solche Gegenansicht zu widerlegen gesucht. Wie nach der letzteren die Attribute nicht in das Wesen Gottes, sondern bloß in den menschlichen Verstand fallen und dessen Erkenntnißformen ausmachen, so sollen die Modi oder die einzelnen Dinge nicht in das Wesen Gottes, sondern bloß in die menschliche Einbildung und deren Vorstellungsart fallen. Es giebt in uns eine doppelte Betrachtung der Dinge: durch den Verstand und die Einbildung, jene ist intellectuell, diese sinnlich. Auf dem Standpunkte des Verstandes erscheint uns Gott in seiner Einheit, auf dem der Imagination erscheint uns die Welt in ihrer Mannichfaltigkeit: dort die Einerleiheit der Substanz, hier das bunte Allerlei der Dinge. Die Welt als Object unserer Vernunftbetrachtung ist die «natura naturans», die Welt als Object unserer Imagination ist die «natura naturata». Die Betrachtungsweise der Vernunft ist die wahre, die der Imagination die falsche; jene vereinigt, diese isolirt die Dinge.

Daher verhalten sich nach Erdmann die beiden Naturen, die wirkende und die bewirkte, nicht wie Ursache und Wirkung, sondern wie Intellect und Imagination oder wie die wahre und falsche (abstracte) Auffassung der Dinge. Oder die Welt mit einer Kreisfläche verglichen, so erscheint dem Verstande die Kreisfläche ungetheilt, dagegen der Imagination als getheilt in unendlich viele Segmente, welche ebenso, wie die ungetheilte Kreisfläche, unter den verschiedenen Attributen verschieden erscheinen, durch das blaue Brillenglas blau, durch das gelbe gelb gesehen werden. Die beiden Naturen verhalten sich, wie der Name ankündigt, wie Spinoza erklärt und der Sinn seines ganzen Systems fordert, als Wirkendes und Bewirktes, als Ursache und Wirkung, sie bilden die Seiten eines Begriffs, nämlich der unendlichen, göttlichen Causalität. Die Causalität ist entweder nichts, oder sie ist der Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

Ist es möglich, daß in der Erkenntniß dieses Zusammenhangs der Verstand die Ursache wahrnimmt und die Imagination die Wirkung? Ist es möglich, daß in der Erkenntniß der Causalität die eine Hälfte derselben dem Verstande und die andere der Einbildung zufällt? Entsteht auf einem andern Standpunkte der

Betrachtung der Begriff der Ursache, auf einem andern der der Wirkung? Erdmann selbst hat für seine Ansicht von den Attributen den Satz wiederholt angeführt, daß außerhalb des Verstandes in Wirklichkeit nichts existirt als Substanz und Modi; er hätte daraus nicht folgern sollen, daß die Attribute bloß in den Verstand fallen, denn da die Substanz in den Attributen besteht, so müssen mit der Substanz auch die Attribute in Wirklichkeit existiren. Dazu kommt, daß es Spinoza ausdrücklich sagt, selbst an den angeführten Stellen. „Es giebt außerhalb des Verstandes nichts als Substanzen oder, was dasselbe heißt, deren Attribute und Modi." „Nichts existirt in Wirklichkeit als Substanz und Modi, und die letztern sind nichts anderes als Affectionen der Attribute Gottes."[1] Aus diesen Sätzen folgt die Realität der Attribute, welche Erdmann in Abrede stellte; nach seiner eigenen Erklärung folgt aus den angeführten Sätzen die Realität der Modi.

Wo aber bleibt diese von ihm selbst bejahte Realität, wenn die Modi oder die einzelnen Dinge seiner Meinung nach bloß in unsere Imagination fallen? Die Modi sind „Modi der Attribute Gottes", sie gehören also zweifellos zu den Attributen. Wenn nun die Attribute (nach Erdmanns Erklärung) bloß in den Verstand fallen, wie können die Modi, welche ja den Attributen angehören, einem anderen Vermögen als dem Verstande, nämlich der Imagination zufallen? Um die Sache in dem bezeichneten Bilde auszudrücken: wir sehen die blaue oder gelbe Kreisfläche in viele Segmente getheilt, wir sehen ein blaues Segment, das Segment sieht nur die Imigination; daß es blau ist, sieht nur der Verstand. Wie ist es möglich, eine aus Verstand und Einbildung so gemischte Betrachtungsweise gelten zu lassen? Nun erklärt zwar Erdmann, daß die Modi nicht als solche in die Imagination fallen, sondern nur sofern sie als Einzeldinge betrachtet, d. h. isolirt und verselbständigt werden. Dies ist richtig. Aber so betrachtet, sind die Modi nicht mehr Modi und ihr Inbegriff nicht mehr «natura naturata». Und eben hier liegt der Irrthum. Was von der «natura naturata» gilt, gilt von den Modis, deren Inbegriff sie ist; was dagegen von den Einzeldingen gilt, die ohne Zusammenhang betrachtet werden, gilt nicht von der «natura naturata». Ohne Zusammenhang betrachtet, erscheinen die einzelnen Dinge als selbständige Wesen, welche

[1] Eth. I. Prop. IV. Dem. Prop. XXVIII. Demonstr.

nichts mit einander gemein haben: diese Anschauungsweise ist allerdings inadäquat und imaginär. In ihrem Zusammenhange betrachtet, erscheinen die einzelnen Dinge als Glieder eines endlosen Causalnexus, als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist, d. h. als Modi der Attribute Gottes, als Dinge, deren Inbegriff das Reich der bewirkten Natur, die natura naturata ausmacht. Erdmann aber sagt: „Auf dem Standpunkte der Imagination, welche die Modi als einzelne Dinge betrachtet, entsteht die Anschauung der natura naturata" und beruft sich auf Spinozas Erklärung: „Unter der bewirkten Natur verstehe ich alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als Dinge".

Aber dies sagt Spinoza nicht, vielmehr lautet seine Erklärung: „Unter der bewirkten Natur verstehe ich alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können".[1] Nach Erdmann besteht die natura naturata in den Modis, sofern sie als Dinge ohne allen Zusammenhang genommen werden, d. h. (spinozistisch zu reden) sofern sie nicht Modi sind. Nach Spinoza besteht die natura naturata in den Modis, sofern sie als die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange genommen werden, als Dinge, welche in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, d. h. als Wirkungen Gottes. Erdmann sagt: In der natura naturata werden die Modi betrachtet als Dinge; dies thut die Imagination. Spinoza sagt: In der natura naturata werden die Dinge betrachtet als Modi, d. h. als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist, und diese Betrachtungsweise gilt ihm als die wahre Erkenntniß.

III. Das Verhältniß zwischen Gott und Welt.

1. Problem und Lösung.

Verstehen wir unter der wirkenden Natur Gott als unendliche Macht (die Macht oder das Wesen Gottes), dagegen unter der be-

[1] Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. der neuern Philos. Bd. I. Abth. II. S. 66. Vgl. Verm. Aufs. S. 134. — Per naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

wirkten Natur den Inbegriff aller Dinge oder was man gewöhnlich mit dem Worte Welt bezeichnet, so ist das Verhältniß zwischen beiden Naturen gleich dem Verhältniß zwischen Gott und Welt. Gott und Welt verhalten sich dann in der Lehre Spinozas, wie die «natura naturans» zur «natura naturata». Und da Gott unendlicher, die Dinge aber endlicher Natur sind, so läßt sich auch sagen, daß hier das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen in Frage komme. Damit erhebt sich in Betreff der Lehre Spinozas ein vielverhandeltes Problem, dessen Lösung in der verschiedensten Weise versucht worden ist und als ein Probirstein für das richtige Verständniß des Philosophen gelten darf. Freilich ist schon die Frage nicht richtig gestellt, wenn man die bewirkte Natur gleichsetzt der Welt im Unterschiede von Gott und die Welt gleichsetzt dem Endlichen im Unterschiede vom Unendlichen. Dann werden Gott und Welt, Unendliches und Endliches als Seiten eines Verhältnisses betrachtet, die eine relative Selbstständigkeit gegen einander haben. Es ist kein Wunder, wenn bei einer solchen schiefen Stellung der Frage auch die Antwort schief ausfällt. Giebt es zwischen Gott und Welt in der Lehre Spinozas überhaupt keine Relation, so darf auch nicht nach der Art ihrer Relation gefragt werden.

Um also das Problem richtig zu fassen und im Sinne Spinozas zu lösen, vergegenwärtigen wir uns den Gehalt der beiden Naturen. Unter der wirkenden Natur begreifen wir alle Attribute Gottes, unter der bewirkten alle Modi dieser Attribute. Da nun die Attribute Gottes in beiden Naturen enthalten sind, so leuchtet ein, daß sich die natura naturans zur natura naturata (Gott zur Welt) genau so verhält, wie die Attribute zu ihren Modificationen. Man darf deshalb eigentlich nicht sagen, daß hier ein Verhältniß zwischen Gott und Welt stattfinde, denn was hier Welt genannt wird, die «natura naturata», ist das göttliche Wesen selbst in seinen Wirkungen. Ebensowenig darf man von einem Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen reden, denn die Modificationen sind als die unmittelbaren Folgen der Attribute (als der Zusammenhang aller einzelnen Modi) selbst unendlich und ewig; die Attribute aber verhalten sich zu den unendlichen Modificationen (dem Inbegriff aller endlichen Dinge), wie der Grund zu seiner nothwendigen und ewigen Folge. Wir wissen, was im Sinne Spinozas ewige Folge bedeutet: was ewig folgt, das ist ewig, wie die Wahrheiten in der Mathematik.

2. Die falschen Auffassungen.

Jede andere Vorstellung verfehlt den Sinn unserer Lehre. Zwei einander entgegengesetzte Auffassungen sind grundfalsch: man verneint zwischen den beiden Naturen (Gott und Welt) entweder jede Art der Verbindung oder jede Art des Unterschiedes; im ersten Fall gilt der Dualismus zwischen Gott und Welt, im zweiten deren unmittelbare Einheit. Es giebt noch einen dritten Standpunkt, der jene beiden Extreme vermeiden möchte, aber nicht weniger fehlgreift, indem er von Gott zur Welt eine Art Uebergang sucht, um zu erklären, wie im Geiste Spinozas die Entstehung der Welt zu denken sei. Untersuchen wir in der Kürze diese drei Irrwege, auf denen das Verständniß unseres Philosophen verloren geht.

Erscheint die Welt als durch einen besonderen Act aus dem Wesen Gottes hervorgegangen, so muß dieser Act eine Folge entweder des göttlichen Willens oder des göttlichen Wesens sein: im ersten Fall ist die Entstehung der Welt eine freie That des Willens, im zweiten ein nothwendiges Product des Wesens oder der Macht Gottes. Als Werk des göttlichen Willens ist die Entstehung der Welt Schöpfung, als Product des göttlichen Wesens naturgemäße Genesis. Das göttliche Wesen geht in die Welt über, indem seine Vollkommenheit in diesem Fortgange entweder abnimmt oder zunimmt: im ersten Fall ist die nothwendige Entstehung (Genesis) der Welt Emanation, im zweiten Entwicklung (Evolution).

Dies sind die drei Formen, worin die Entstehung der Welt aus Gott durch einen besonderen Act seines Willens oder Wesens erklärt wird: sie erscheint entweder als Schöpfung oder als Emanation oder als Entwicklung. Als Schöpfung kann sie in Spinozas Lehre nicht gedacht werden, denn es giebt in Gott weder Verstand noch Wille. Als Emanation ebensowenig, wie wir schon früher gezeigt haben. Was hier aus dem Wesen Gottes folgt, emanirt nicht, sondern *ist*: die Denkweise Spinozas ist nicht emanatistisch, sondern mathematisch. Als Entwicklung kann sie auch nicht gedacht werden, denn Gott kann nicht vollkommener werden, als er ist. Mithin giebt es von Gott zur Welt keinen Uebergang. Es bleibt also, um das Verhältniß beider auseinanderzusetzen, nur der Gegensatz oder die unmittelbare Einheit übrig: der Unterschied ohne Einheit oder die Einheit ohne Unterschied.

Die Substanz oder Gott ist nach Spinoza das absolut unendliche und bestimmungslose Wesen: es darf daher in Gott keine Bestimmungen,

keine Attribute, keine Modi der Attribute geben; alles Bestimmte und Endliche muß von ihm unterschieden und als etwas betrachtet werden, das in Wahrheit dem Wesen Gottes nicht zukommt. Die Welt als der Inbegriff der Dinge steht in durchgängigem Gegensatze zum Wesen Gottes: sie ist das, was Gott nicht ist. Nun fordert die Lehre Spinozas, daß alles aus Gott begriffen wird. Was daher aus dem Wesen Gottes nicht begriffen werden kann, gilt folgerichtigerweise als unbegreiflich. Unter diesem Gesichtspunkte wird erklärt, daß im Spinozismus die Existenz der Welt oder das Dasein der Dinge etwas Unbegreifliches sei.

Gott ist nach der Lehre Spinozas Alles in Allem. Außer ihm ist nichts. Kann also die Welt aus dem Wesen Gottes nicht begriffen werden, muß sie als etwas außer Gott angesehen werden, so muß man im Geist dieser Lehre folgerichtig erklären, daß die Welt nicht in Wahrheit existirt, daß sie nicht bloß unbegreiflich, sondern vollkommen nichtig und ohne alle Realität ist. In Wahrheit giebt es im Systeme Spinozas nur Gott und keine Welt. Die Bejahung der Gottheit fordert hier die Verneinung der Welt: dem Pantheismus entspricht der „Akosmismus", mit welchem Worte Hegel Spinozas Weltanschauung bezeichnet hat.

Es bleibt noch ein Mittelweg übrig, um diese beiden Extreme zu vermeiden und das Dasein der Dinge in unserer Lehre weder für vollkommen unbegreiflich noch für vollkommen nichtig zu erklären. Allerdings könne die Welt aus dem Wesen Gottes nicht abgeleitet werden, aber deshalb sei sie nicht schlechterdings unerklärlich und dürfe es nicht sein, da es in der Lehre Spinozas nichts Unbegreifliches gebe; allerdings können hier die Dinge keine wahrhafte Wirklichkeit haben, aber deshalb seien sie nicht vollkommen nichtig, denn sie seien unleugbare Vorstellungen des menschlichen Geistes: sie erklären sich nicht aus dem Wesen Gottes, sondern aus der menschlichen Betrachtungsweise, unabhängig von welcher sie keine Realität haben. Die Attribute seien nicht in Gott, sondern in unserem Verstande, die Modi und deren Inbegriff (natura naturata) nicht in Gott, sondern in unserer Einbildung.

Es sind also drei Arten, wie die Welt von Gott getrennt und dem Wesen desselben entgegengesetzt wird: in diesem Gegensatze gilt sie entweder für unbegreiflich oder für nichtig oder für ein Object bloß der menschlichen Vorstellung. Wir haben die letzte Ansicht in den

vorhergehenden Capiteln bereits ausführlich erörtert und unsere Einwürfe dargelegt. Die natura naturata soll aus der menschlichen Imagination erklärt werden. Woher kommt die menschliche Imagination? Sie ist eine Vorstellungsweise des menschlichen Geistes. Und der menschliche Geist? Dieser ist ein bestimmter Modus des Denkens, selbst angehörig der natura naturata. So wird die letztere aus etwas abgeleitet, das selbst aus ihr hervorgeht. „Außer unserem Verstande", sagt Spinoza, „existirt nichts als Substanz oder, was dasselbe heißt, deren Attribute und Modi." Also existiren unabhängig von unserer Vorstellung alle Modi der Attribute Gottes, d. h. die natura naturata als ewige Folge der natura naturans.

Wird die Welt für unbegreiflich erklärt, so ist zwischen Gott und Welt eine Kluft, welche den Zusammenhang der Erkenntniß und damit die Möglichkeit der Philosophie aufhebt, also der Lehre Spinozas auf das Aeußerste widerstreitet. Wird die Welt für nichtig erklärt, so kann sie nicht mehr als eine nothwendige Folge Gottes gelten und überhaupt nichts aus dem Wesen Gottes folgen; dann ist Gott wirkungslos, also machtlos, der Begriff der göttlichen Causalität wird null und nichtig und mit ihm die ganze Lehre Spinozas. „Die Macht Gottes", sagt der Philosoph, „ist das Wesen Gottes." Mit seiner Macht wird auch sein Wesen verneint. So sehr widerstreitet dem Spinozismus diejenige Auffassung, welche ihn für „Akosmismus" erklärt hat! Es giebt zwischen Gott und Welt keinen Uebergang und keinerlei Gegensatz.

Es bleibt der letzte Ausweg zu versuchen: die Geltung der unmittelbaren Einheit beider. Die Substanz besteht in den Attributen, deren jedes unendliche und ewige Wesenheit ausdrückt, die Attribute bestehen in dem Inbegriff aller Modi. Werden die Modi der Attribute mit der Substanz unmittelbar identificirt, so giebt es für diese Auffassungsweise zwei verschiedene Formen: entweder die Attribute oder die Modi theilen sich in das Wesen der Substanz. Jedes Attribut drückt unendliche Wesenheit aus, jedes ist demnach selbst Substanz, es giebt nicht bloß eine Substanz, sondern zahllose: diese Auffassungsweise ist atomistisch oder individualistisch. Jeder Modus ist ein endliches, bestimmtes Ding. Theilen sich die Modi in das Wesen der Substanz, so gilt diese als das Ganze und die einzelnen Dinge als dessen Theile, so ist jedes Ding ein Theil Gottes, also das Wesen Gottes theilbar und getheilt, daher im Grunde materiell und stofflich: dann ist Gott oder die Substanz der Weltstoff, dessen Theile die einzelnen Dinge

bilden: dies ist die Vorstellungsweise, welche Pierre Bayle dem Spinozismus zuschrieb, um ihn auf wohlfeile Art lächerlich zu machen. Beide Auffassungen sind unmöglich. Die atomistische scheitert an dem Begriff der einen und einzigen Substanz, mit welcher die gesammte Lehre Spinozas steht und fällt; die materialistische scheitert an dem Begriff der Substanz, wie an dem des Modus. Die Substanz ist untheilbar: wie kann das Untheilbare getheilt sein? Die Modi sind nicht beständig: wie kann die Substanz aus ihnen bestehen?

Wie man also das Verhältniß zwischen Gott und Welt auch zu fassen sucht, durch Uebergang oder Gegensatz oder unmittelbare Einheit: in jeder Form verfehlt man den Sinn Spinozas und geräth in eine ihm widerstreitende Denkweise. Identificirt man die Attribute mit der Substanz, so verneint man den Spinozismus und nähert sich den Atomisten oder Leibnizen; identificirt man die Modi mit der Substanz, so verneint man dieses System völlig und geräth in einen ihm fremden Materialismus. Setzt man die Attribute der Substanz entgegen und macht sie zu Formen des menschlichen Verstandes, so verläßt man den Dogmatismus Spinozas und nähert sich einer Art von kritischem Idealismus, der nach der Gegend Kants zu liegt; setzt man die Modi der Substanz entgegen und macht sie zu bloßen Objecten unserer Einbildung, so verläßt man den Realismus Spinozas und geräth in die Nähe des Berkeley'schen Idealismus. Jede dieser Auffassungen ist in dem Verständniß der Lehre unseres Philosophen ein Fehlgriff.

Gott verhält sich zur Welt, wie die wirkende Natur zur bewirkten. Es giebt nur eine Art, dieses Verhältniß im Geiste Spinozas richtig zu fassen: die wirkende Natur ist die ewige Ursache, die bewirkte ist die ewige Folge. Die Einheit dieser Ursache und dieser Wirkung ist die Einheit von Gott und Welt, der Unterschied zwischen beiden ist der Unterschied zwischen Gott und Welt: es giebt in der Lehre Spinozas keine andere Einheit und keinen anderen Unterschied beider.

3. Die doppelte Natur (natura duplex). Bacon und Spinoza.

Obwohl die «natura naturata» nach der Lehre Spinozas keineswegs als eine Emanation aus der «natura naturans» zu fassen ist, so stammt doch die Ausdrucksweise und Bezeichnung der beiden Naturen offenbar aus der Emanationslehre und ist neuplatonisch-aristotelischen, näher averroistischen und scholastischen Ursprungs. Der Entwicklungsgang dieses Begriffs und seiner Bezeichnung läßt sich verfolgen von

Proklus' στοιχείωσις θεολογική (institutio theologica) zu Erigena's divisio naturae (natura creans creata), von des Averroes Commentar zu Aristoteles' de coelo (I, 1) und seiner «destructio destructionum» gegen Algazel, durch seine lateinischen Uebersetzer zu den christlichen Scholastikern des XIII. und XIV. Jahrhunderts, wo er in der theologischen Summe des Thomas (I. 2, Quaest. 85, art. 6), in dem Commentar des Bonaventura zu den Sentenzen des Lombarden (III. Dist. 8. dub. 2), bei Occam und Meister Eckart nachzuweisen und nachgewiesen ist. Unter der «natura duplex vel dupliciter dicta» wird die thätige und leidende (natura agens und patiens), die schaffende und geschaffene Natur (natura naturans und naturata) verstanden.[1]

Auf dem Wege der Scholastik ist, wie es scheint, diese Bezeichnung zu Spinoza gekommen und unter allen von ihm gebrauchten Ausdrucksweisen, welche auf die Scholastik zurückzubeziehen sind, bei weitem der bedeutsamste und interessanteste. Darum hätte eine Untersuchung, welche „Spinoza und die Scholastik" zu ihrem Thema gemacht hat, gerade diesen Weg und seine Spuren nicht im Dunkel lassen, sondern so genau wie möglich beleuchten und erörtern sollen.

Indessen war in der neueren Philosophie der erste Philosoph, welcher den fraglichen Ausdruck eingeführt und gebraucht hat, nicht Spinoza, sondern Bacon in seinem «Novum Organon». Der Weg der wahren Induction führt nach Bacon von den Thatsachen zu den Ursachen; er nennt die Ursachen oder die wesentlichen Bedingungen, aus welchen die Erscheinung hervorgeht, «natura naturans», ihr entspricht die dadurch erzeugte Thatsache oder Erscheinung als natura naturata; er nennt die natura naturans auch «fons emanationis». In diesem Ausdruck ist die Geschichte des Ausdrucks gleichsam in nuce enthalten. Nur daß Bacon den Ausdruck nicht im Sinne der Emanation, sondern lediglich in dem der physischen oder mechanischen Causalität braucht und verstanden wissen will.[2]

Dasselbe thut Spinoza, nur daß er die naturgemäße oder physische Causalität mit der göttlichen identificirt. Und nun sehe ich nicht ein,

[1] Vgl. Joh. Ed. Erdmann: Grundriß der Gesch. d. Phil. 2. Aufl. (1878) S. 56; H. Siebeck: Ueber die Entstehung der Termini «natura naturans» und «natura naturata». Archiv für Gesch. d. Philos. III. (1890). S. 370—378; J. Freudenthal: Spinoza und die Scholastik. S. 104; R. Eucken: Geschichte der philosophischen Terminologie. S. 172 u. a. — [2] Nor. Org. II. 1. Vergl. mein Werk über Bacon (2. Aufl.) Buch II. Cap. III. S. 178 flgd.

warum Spinoza seine «natura naturans» und «natura naturata» auf so weiten und dunklen Wegen, die bis auf Proklus, Erigena, Averroes, bis auf Thomas, Bonaventura und Occam zurückführen, irgendwo gefunden und nicht vielmehr auf kürzestem, directestem, völlig erleuchtetem Wege von Bacon entlehnt haben soll, zwischen dessen «Novum Organon» und der Ethik nur die kurze Strecke eines halben Jahrhunderts liegt. Und zwischen dem „Neuen Organon" und dem „Kurzen Tractat", in welchem Spinoza jene Ausdrucksweise schon gebraucht hat, liegen weniger als vier Jahrzehnte! Nun wissen wir aus urkundlichen Zeugnissen, daß Spinoza die Schriften Bacons kannte, daß Oldenburg von ihm über die Mängel und Irrthümer sowohl der Baconischen als auch der cartesianischen Philosophie belehrt zu sein wünschte.

Auf diese hellen und sicheren Gründe gestützt, bin ich der Meinung, daß Spinoza die Bezeichnung der «natura naturans» und «natura naturata», diesen merk- und fragewürdigsten seiner Termini aus Bacon, als seiner nächsten und unmittelbarsten Quelle geschöpft hat. Ja, was den Gebrauch dieser Termini in einem die Emanationslehre ausschließenden Sinne betrifft, der nichts anderes bedeuten und besagen will als die causale Wirksamkeit der Natur, so war Bacon nicht bloß die nächste und unmittelbarste, sondern auch die **alleinige** Quelle.

Deshalb bin ich verwundert, daß in den oben genannten Schriften, welche sich mit der Frage nach dem Ursprunge dieser spinozistischen Termini beschäftigt haben, der Name Bacon nicht vorkommt.

IV. Gesammtresultat.

Substantia = Deus = natura = omnia Dei attributa

Cogitatio — Extensio

Natura naturans

Natura naturata = omnes Dei attributorum modi

Necessarii et infiniti modi

Intellectus absolute infinitus. — Motus et quies.

Facies totius Universi.

Res particulares

Ideae — Corpora (res).

Sechstes Capitel.

Die Ordnung der Dinge. Geister und Körper.

I. Die Ordnung der Dinge.

1. Der Causalnexus.

Die endlichen Modi, d. h. die einzelnen endlichen Dinge, folgen mittelbar aus den nothwendigen und unendlichen Modificationen, welche selbst unmittelbar aus den Attributen Gottes hervorgehen. Dieser Satz steht fest; alle Bestimmungen, welche die Natur der endlichen Dinge näher betreffen, müssen aus demselben abgeleitet werden. Nun waren die nothwendigen und unendlichen Modificationen der Zusammenhang aller Dinge oder deren endloser Causalnexus. Jedes einzelne Ding ist ein Glied in der Kette der Dinge; keines folgt unmittelbar aus der ganzen Kette, vielmehr ist jedes dieser Glieder zunächst von anderen Dingen, welche ebenfalls Glieder der Kette sind, bedingt und abhängig. Kein endliches Ding ist durch sich, jedes ist in seinem Dasein und Wirken von außen bedingt, durchgängig determinirt, die Wirkung äußerer Ursachen, und da diese selbst endlicher Natur, selbst Wirkungen anderer, äußerer Ursachen sind, so herrscht in dem Reiche der Dinge, d. h. innerhalb der natura naturata, die endliche Causalität, die secundäre oder, was dasselbe heißt, die Wirksamkeit der Mittelursachen.

Wir müssen daher in Ansehung der Dinge die unendliche Causalität von der endlichen wohl unterscheiden. In der unendlichen wirkt eine erste Ursache, die von nichts Anderem abhängt (causa prima), ein wahrhaft ursprüngliches Wesen, das durch sich ist und durch sich begriffen wird (causa sui); in der endlichen dagegen wirken Ursachen, welche selbst Wirkungen anderer Ursachen sind, also abgeleitete, endliche Wesen, die durch anderes sind und begriffen werden. Die unendliche Causalität wirkt unmittelbar, die endliche wirkt nur durch Mittelursachen (causae secundae); jene ist unbedingt, diese bedingt. Daraus folgt der Gesichtspunkt für die Erklärung der Dinge. Positiv ausgedrückt: in der Kette der Dinge ist jedes Ding Wirkung einer äußeren Ursache. Negativ ausgedrückt: in der Kette der Dinge giebt

es keine erste oder letzte Ursache, kein ursprüngliches Wesen, keine primäre, sondern nur secundäre Ursachen, nicht causae primae, sondern nur causae secundae.

Die endliche Causalität ist das Gesetz und die Ordnung der Dinge. Wenn nun jedes einzelne Ding die Wirkung einer äußeren Ursache ist, so ist sein Dasein von Bedingungen abhängig, welche nicht in ihm selbst liegen. Man kann deshalb von keinem einzelnen Dinge sagen, daß sein Wesen die Existenz in sich schließe. Vielmehr gilt das Gegentheil: es kann gedacht werden als nicht existirend, es existirt nicht nothwendig, nicht unbedingt. In dieser Rücksicht gilt von jedem einzelnen Dinge, daß sein Dasein zufällig ist; es ist in seinem Dasein und Wirken durchgängig von außen determinirt, daher handelt es weder indeterminirt, noch aus eigenen inneren Beweggründen; es handelt nicht indeterminirt, also unfrei; nicht aus eigenen inneren Beweggründen, also nicht nach Zwecken.

Dies gilt von allen einzelnen Dingen, also auch vom Menschen; auch dieser ist ein einzelnes Ding, ein Glied der Kette, die das Gesetz der Causalität zusammenhält. Daher ist die menschliche Freiheit eine bloße Einbildung, welche nur so lange besteht, als man die Ursachen nicht einsieht, aus denen man handelt; sie ist eine Täuschung, durch die Unwissenheit verursacht. Ein Mensch, welcher sich einbildet frei zu sein, ist in den Augen Spinozas wie ein Stein, der geworfen wird und in der Bewegung des Wurfs sich einbildet zu fliegen. Wie der geworfene Stein in der Bewegung fortstrebt, die er von außen empfangen hat, so befindet sich der menschliche Wille in einem bestimmten Streben oder Verlangen, dessen Ursache nicht er selbst, sondern die Dinge sind, welche äußerlich auf ihn einwirken. „Dies ist jene menschliche Freiheit, mit der die Leute großthun, und welche lediglich darin besteht, daß die Menschen wohl ihre Begierden kennen, die Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen."[1] Die wirkende Causalität selbst kann nur auf eine Art gedacht werden. Die Wirkung erfolgt, wenn die Bedingungen gegeben sind, welche zu ihrem Dasein gehören. So verschieden auch die Wirkungsart der Ursachen oder die Natur der wirkenden Kräfte ist, das Gesetz, nach dem sie wirken, ist in allen Fällen dasselbe. Wie also auch die Dinge beschaffen sein mögen, es giebt in ihnen nur einen Zusammenhang und eine Ordnung: die der wirkenden Cau-

[1] Epist. LXII. Vgl. Eth. III. Prop. II. Schol.

salität. Daher sagt Spinoza: «ordo totius naturae sive causarum connexio».[1]

2. Geister und Körper.

Nun sind die Dinge insgesammt Modi der einen Substanz und können nichts anderes sein, sie drücken alle dasselbe eine Wesen aus «certo ac determinato modo». Die Substanz aber wirkt in verschiedenen Attributen, sie wirkt kraft des unendlichen Denkens und kraft der unendlichen Ausdehnung. Mithin sind alle Dinge Modi sowohl des Denkens als auch der Ausdehnung: als Modi der Ausdehnung sind sie ausgedehnte Naturen oder Körper; als Modi des Denkens sind sie denkende Naturen oder Seelen (Geister). Nach Descartes war der Geist oder die Seele eine Substanz, ihr Attribut war das Denken, dessen Modi die Ideen. Nach Spinoza ist das Denken Attribut der einen unendlichen Substanz, der Geist ein Modus des Denkens (eine einzelne denkende Natur): daher nennt er die Geister als Modi des Denkens auch Ideen und versteht unter den Ideen, weil sie Modi des Denkens sind, auch Geister.

Jedes Ding ist zugleich Seele (Geist, Idee) und Körper. Ausdrücklich erklärt Spinoza im Hinblick auf den Menschen, daß auch die übrigen Individuen sämmtlich beseelt sind, wenn auch in verschiedenen Graden.[2] Alle Dinge sind beseelt, alle Seelen verkörpert. Es giebt keine Seelen ohne Körper, keine Körper ohne Seelen. Der Inbegriff aller Dinge, sofern sie Modi des Denkens sind, bildet die Geisterwelt (Ideenwelt); der Inbegriff aller Dinge, sofern sie Modi der Ausdehnung sind, bildet die Körperwelt. Die Ursache der Geisterwelt ist das Attribut des Denkens und ihre Ordnung der Causalnexus der Ideen; die Ursache der Körperwelt ist das Attribut der Ausdehnung und ihre Ordnung der Causalnexus der Körper. Wie verhalten sich die Geister zu den Körpern, da doch beide offenbar dieselben Dinge und dieselbe Welt ausmachen?

Geister und Körper sind Wirkungen verschiedener Attribute, jedes ist in seiner Art ursprünglich und unendlich, darum kann keines aus dem andern hergeleitet, keines durch ein anderes erklärt werden, keines unter der Mitwirkung eines andern handeln. Was aus dem Denken folgt, folgt nur aus diesem Attribut, aus keinem anderen. Innerhalb des Denkens darf nichts durch die Ausdehnung, innerhalb der

[1] Eth. II. Prop. VII. Schol. — [2] Eth. II. Prop. XIII. Schol.

Ausdehnung nichts durch das Denken erklärt werden. Beide Attribute wirken vollkommen unabhängig von einander, es giebt zwischen beiden keine Art der Causalität oder der gegenseitigen Einwirkung: daher wird in der Geisterwelt alles bloß durch das Denken, in der Körperwelt alles nur durch die Ausdehnung erklärt.

Kein einzelner Modus folgt unmittelbar aus dem Attribut, dessen Modus er ist, sondern allemal aus Modificationen dieses Attributs: Ideen können nur aus Ideen, Körper nur aus Körpern erklärt werden. Es ist eben so unmöglich und widersinnig, die denkende Natur aus der körperlichen zu erklären, als diese aus jener; in der Ideenwelt gilt keine andere Erklärungsweise als die idealistische, in der Körperwelt keine andere als die materialistische. Die Ideen folgen allein aus dem modificirten Denken, also im letzten Grunde aus Gott, sofern er ein denkendes Wesen ist; dasselbe gilt von den Körpern in Ansehung der modificirten Ausdehnung. Spinoza nennt das wirkliche, in der bestimmten Form eines Attributs ausgeprägte Dasein «esse formale». Dieses förmliche Dasein kommt daher sowohl den Ideen als auch den Körpern zu, nicht bloß den letzteren, wie man bisweilen gemeint hat, sonst hätte Spinoza nicht sagen können: «Esse formale idearum». Er unterscheidet davon das gedachte oder vorgestellte Dasein, d. h. das Object der Vorstellung als «esse objectivum». Er nennt das Ding, welches durch die Idee vorgestellt oder ausgedrückt wird, Ideat.

Diese Bezeichnungen habe ich in der Kürze erklärt, damit folgende Sätze richtig verstanden werden. „Das wirkliche Sein der Ideen hat Gott zu seiner Ursache, sofern er bloß als denkendes Wesen genommen, nicht aber, sofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird. Das heißt: die Ideen sowohl der Attribute Gottes als auch der einzelnen Dinge haben zu ihrer wirkenden Ursache nicht die Ideate oder die vorgestellten Dinge, sondern Gott selbst, sofern er ein denkendes Wesen ist." „Die Modi jedes Attributs haben Gott zu ihrer Ursache, sofern er bloß unter jenem Attribute, dessen Modi sie sind, nicht aber unter irgend einem anderen betrachtet wird."[1] „Das wirkliche Sein einer Idee kann nur durch einen anderen Modus des Denkens als seine nächste Ursache und dieser wieder durch einen anderen erklärt werden und so fort ins Endlose: so daß wir die Ordnung der gesammten Natur oder den Causalnexus, sofern die Dinge als Modi des Denkens be-

[1] Eth. II. Prop. V—VI.

trachtet werden, lediglich durch das Attribut des Denkens, und sofern sie als Modi der Ausdehnung erscheinen, lediglich durch das Attribut der Ausdehnung erklären müssen. Dasselbe gilt von den übrigen Attributen." [1]

Indessen sind Denken und Ausdehnung, obwohl sie ganz unabhängig von einander wirken, doch von Ewigkeit her identisch, denn sie sind Attribute einer und derselben Substanz. Also gehören auch ihre Modi zu einer und derselben Substanz, und so verschieden sie in Ansehung der Attribute sind, der Substanz oder dem Wesen nach sind sie identisch. Das modificirte Denken besteht in den Geistern (Seelen, Ideen), die modificirte Ausdehnung in den Körpern. Geister und Körper sind daher nicht verschiedene Dinge, sondern verschiedene Formen eines und desselben Dinges. Dasselbe Ding ist zugleich Geist und Körper. Was in dem Attribute des Denkens als Geist existirt, eben dasselbe existirt in dem Attribute der Ausdehnung als Körper. Was im Denken vorgestellt wird, das wird in der Ausdehnung verkörpert; und es wird im Denken nichts anderes vorgestellt, als was in der Ausdehnung körperlich existirt.

Dieselben Dinge sind zugleich Geister und Körper, dieselbe Welt zugleich Geister= (Ideen=) und Körperwelt. Nun ist die Ordnung der Dinge schlechterdings nothwendig und kann nicht anders sein als sie ist. Mithin ist dieselbe Ordnung und derselbe Zusammenhang in den Ideen als in den Körpern. Jede Idee ist die Folge einer andern, welche wiederum die Folge einer anderen Idee ist, jeder Körper ist die Folge eines anderen, welcher wiederum die Folge eines anderen Körpers ist. Nun kann jede Wirkung nur aus der Ursache erkannt werden, die sie bewirkt hat. Also müssen die Ideen genau nach derselben Methode erkannt werden als die Körper, und umgekehrt. Daher der Satz: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe als die Ordnung und Verknüpfung der Körper". [2]

Das Wesen der Substanz besteht in der Causalität, die Ordnung der Dinge im Causalnexus. Dieser Causalnexus ist in den Ideen derselbe als in den Körpern. So existirt z. B. der Kreis im Denken als Idee, in der Ausdehnung als Figur. Diese Idee und diese Figur sind ihrer Entstehung nach verschieden, ihrem Inhalte nach identisch. Die Idee des Kreises ist ein Modus des Denkens, die Figur ein

[1] Eth. II. Prop. VII. Schol. — [2] Eth. II. Prop. VII. Dem.

Modus der Ausdehnung; jene gehört in den Zusammenhang der Ideen und kann nur aus ihm erklärt werden, diese gehört in den Zusammenhang der Körper und läßt sich nur aus diesem begreifen. Nimmermehr kann aus der räumlichen Gestalt die Idee derselben oder aus der Idee die räumliche Gestalt erzeugt werden. Dennoch drücken diese Idee und diese Figur eine und dieselbe Sache aus, nämlich die Natur des Kreises, und es ist in der Idee dieser geometrischen Größe genau dieselbe Realität enthalten als in ihrer Figur. Was von allen Dingen gilt, eben dasselbe gilt auch vom Menschen. Der menschliche Geist und der menschliche Körper drücken ein und dasselbe natürliche Ding aus und verhalten sich zu einander, wie der gedachte Kreis zum ausgedehnten. Wäre der menschliche Körper eine Kugel, so wäre der menschliche Geist die Idee dieser Kugel. Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers, dieser ist ein Glied der Körperwelt und kann nur aus der Ordnung oder dem Causalnexus derselben begriffen werden. Daher muß man die Einrichtung der körperlichen Natur kennen, um zu wissen, was der menschliche Körper ist; und das Verständniß des menschlichen Körpers ist nöthig, um zu wissen, was der menschliche Geist ist. In dieser Absicht entwirft Spinoza die Grundzüge der Körperlehre, welche er in seiner Ethik geflissentlich nicht weiter ausdehnt, als die Idee der menschlichen Natur fordert.[1]

II. Die Körperwelt.

1. Der Causalnexus der Körper.

Nach Descartes sind die Modi des Denkens Ideen, die der Ausdehnung Bewegungen: darin stimmt Spinoza mit seinem Vorgänger überein; aber nach ihm sind auch die Geister nur Modi des Denkens und die Körper nur Modi der Ausdehnung, daher identificirt Spinoza Geister und Ideen, Körper und Bewegungen. Alle Körper sind Modificationen der Ausdehnung, alle Modi der Ausdehnung sind Bewegungen; die Bewegungen unterscheiden sich nach dem Grade ihrer Geschwindigkeit, sie sind langsamer oder schneller, und die langsame

[1] Eth. II. Prop. XIII. Schol. Die Körperlehre wird daher auch nicht in einer systematischen Folge von Lehrsätzen, sondern in vier Axiomata, acht Lemmata und sechs Postulaten behandelt. Die Lemmata (Lehnsätze) enthalten die allgemeine Körperlehre, die Postulate deren Anwendung auf den menschlichen Körper. Op. II. pg. 90--94. Vgl. Kürzer Tractat. Theil II (vom Menschen). S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 226 flgd.

Bewegung geht am Ende in den Zustand der Ruhe über. Daher die beiden Axiome, womit Spinoza seinen Abriß der Körperlehre beginnt: „Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe". „Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller."[1] Hieraus erhellt, worin die Körper sich unterscheiden und übereinstimmen. Sie unterscheiden sich nicht der Substanz nach, denn sie sind nicht Substanzen; sie unterscheiden sich auch nicht dem Attribute nach, denn sie sind alle Modificationen desselben Attributs, sie unterscheiden sich nur als Modi der Ausdehnung, d. h. in Ansehung der Bewegung und Ruhe, der mehr oder weniger geschwinden Bewegung. Sie stimmen darin überein, daß sie Modi desselben Attributs sind, daß sie sich schneller und langsamer bewegen, daß sie aus der Bewegung in die Ruhe, aus dieser in jene übergehen können.

Nun ist die Ordnung der Körper deren Causalnexus. In diesem Zusammenhange ist jedes Glied Wirkung einer äußeren Ursache. Also ist die Bewegung oder Ruhe jedes Körpers bewirkt von außen, jeder Körper wird zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt, der zu seiner Bewegung oder Ruhe ebenfalls von einem andern bestimmt ist, und so fort ins Endlose. Aus diesem Causalnexus müssen alle Erscheinungen in der Körperwelt erklärt werden, d. h. sie entstehen sämmtlich nach dem Gesetz der **mechanischen Causalität**. Daher die drei ersten Lehnsätze: „Die Körper unterscheiden sich in Ansehung der Bewegung und Ruhe, der Geschwindigkeit und Langsamkeit, nicht aber in Ansehung der Substanz". „Alle Körper stimmen in einigen Punkten überein" (nämlich darin, daß sie alle ausgedehnt sind und bewegt oder ruhend, schneller oder langsamer bewegt sein können). „Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, welcher ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt worden ist, und dieser wieder von einem andern, und so fort ins Endlose."[2] Jede Bewegung ist also die Wirkung einer äußeren Ursache. Diese Ursache ist der bewegende Körper. Die Arten, wie ein Körper von einem andern bewegt wird, folgen aus der Natur sowohl des bewegenden als auch des bewegten Körpers, sei es nun, daß mehrere verschiedene Körper einen und denselben bewegen oder ein und derselbe mehrere.[3]

[1] Eth. II. Ax. I—II. — [2] Eth. II. Lemma I—III. — [3] Lemma III. Ax. I.

2. Einfache und zusammengesetzte Körper.

Die Körper sind entweder bewegt oder nicht bewegt, sie bewegen sich entweder schneller oder langsamer, d. h. die Größe ihrer Geschwindigkeit hat verschiedene Grade. Diese Unterschiede sind die einfachsten. Darum sind die Körper, welche nur solche Unterschiede zeigen, die einfachsten (corpora simplicissima). Aus diesen sind alle anderen zusammengesetzt. Je zusammengesetzter ein Körper ist, um so mehr bewegende Körper oder Kräfte sind in ihm vereinigt, um so größer ist seine Machtvollkommenheit, um so größer also auch seine Wirkungsfähigkeit sowohl im activen als auch im passiven Sinn, d. h. um so größer ist sowohl seine Fähigkeit zu wirken als auch seine Empfänglichkeit für die Einwirkungen anderer Körper. Je mächtiger aber ein Wesen ist, um so vollkommener ist es. Daher gilt der Satz: daß die Körper, je zusammengesetzter, um so vollkommener sind. Die einfachsten Körper sind die unvollkommensten, weil sie am wenigsten vermögen. Der vollkommenste Körper ist das Universum, da es alle Körper in sich begreift. So bildet die Körperwelt ein Stufenreich zunehmender Vollkommenheit oder fortschreitender Zusammensetzung, die von der Verbindung der einfachsten Körper beginnt, diese Verbindungen oder Körper zweiten Ranges (corpora secundi generis) zu einer höheren Verbindung vereinigt (corpora tertii generis) und so immer umfassendere und vollkommenere Bildungen hervorbringt.[1]

Eine solche Zusammensetzung, deren (einfache oder zusammengesetzte) Theile ein Ganzes oder eine wirkliche Gemeinschaft bilden, nennt Spinoza ein Individuum; je umfassender und complicirter eine solche Gemeinschaft ist, um so vollkommener ist das Individuum. Zwei Bedingungen sind dazu erforderlich, daß Körper eine Gemeinschaft oder ein Individuum ausmachen: die verschiedenen Körper müssen einen aggregativen Zusammenhang eingehen, und ihre verschiedenen Bewegungen müssen sich zu einer gemeinschaftlichen Bewegung verbinden. Jedes Individuum ist ein bestimmtes Körperaggregat und ein bestimmter Bewegungscomplex, d. h. ein Mechanismus, dessen Theile in Rücksicht sowohl ihrer Lage als auch ihrer Bewegungen sich wechselseitig bestimmen. Diese wechselseitige Causalität der Körper giebt der Zusammensetzung den Charakter eines Ganzen und die Form der Individualität. „Wenn einige Körper von gleicher oder verschiedener

[1] Eth. II. Lemm. III. Ax. II.

Größe dergestalt zusammengehalten werden, daß sie sich wechselseitig berühren, oder wenn sie sich mit gleichen oder verschiedenen Graden der Geschwindigkeit so bewegen, daß sie auf eine bestimmte Weise ihre Bewegungen einander mittheilen, so sagen wir, daß diese Körper in wechselseitiger Verbindung stehen und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum ausmachen, welches sich durch diese Vereinigung der Körper von anderen unterscheidet."[1]

Der aggregative Zusammenhang der Körper oder die Anlagerung der Theile eines Individuums hat zwei verschiedene Formen: entweder hängen diese Theile dergestalt an einander, daß sie nicht ohne Widerstand getrennt werden können, oder die Theile sind gegen einander vollkommen beweglich und in ihrer Lage verschiebbar: im ersten Fall sind die Körper fest, im zweiten flüssig. Die gegenseitige Lage der Körper ist bestimmt durch die Oberflächen, welche sich berühren; diese Oberflächen sind größer oder kleiner, es sind daher die beiden Fälle möglich, daß die Theile eines Individuums entweder mit ihren größeren oder mit ihren kleineren Oberflächen sich gegenseitig berühren, d. h. die Körper hängen mehr oder weniger an einander. Im ersten Fall halten sie stärker zusammen, und es ist eine größere Kraft nöthig, um sie zu trennen; im zweiten Fall ist der Zusammenhalt der Theile weniger stark, und es ist also leichter, ihre gegenseitige Lage und damit die Form des Individuums zu verändern. Sind die Theile mit großen Oberflächen an einander gelagert, so nennt man den Körper hart, im andern Falle weich.[2]

Das Individuum besteht demnach in einer bestimmten Verbindung von Körpern. So lange diese Verbindung dauert, bleibt die Natur und Form des Individuums dieselbe. Innerhalb dieser Verbindung sind eine Menge Veränderungen möglich, welche die Verbindung selbst nicht aufheben, also auch die Natur und Form des Individuums nicht verändern. Nun besteht jene Verbindung in einem bestimmten Quantum von Körpern, die sich ihre Bewegungen gegenseitig mittheilen. So lange das Quantum der Theile und deren Bewegungsverhältniß sich gleich bleibt, beharrt die Natur und Form des Individuums. Also bleibt Natur und Form des Individuums unverändert: 1. wenn gewisse Theile ausscheiden und eben so viele derselben Art an die Stelle treten; 2. wenn die Theile größer oder kleiner werden, ohne ihre

[1] Eth. II. Lemm. III. Ax. II. Defin. — [2] Eth. II. Lemm. III. Ax. III.

Summe und ihr Bewegungsverhältniß zu ändern; 3. wenn einige Theile die Richtung ihrer Bewegung ändern, aber alle Theile ihr Bewegungsverhältniß behalten; 4. wenn das Individuum sich bewegt oder ruht, die Richtung seiner Bewegung sei welche sie wolle, aber das Bewegungsverhältniß aller Theile dasselbe bleibt.[1]

3. Der menschliche Körper.

Der menschliche Körper ist außerordentlich complicirt. Er ist zusammengesetzt aus verschiedenen Individuen, deren jedes sehr zusammengesetzt ist. Die Bestandtheile des menschlichen Körpers haben alle Formen der Cohäsion, die einen sind hart, andere weich, andere flüssig. Der menschliche Körper besteht in fortwährendem Stoffwechsel, indem er Theile ausscheidet, welche er durch Aufnahme anderer Körper wieder ersetzt, und sich so beständig gleichsam wiedererzeugt. Je zusammengesetzter ein Körper ist, um so vollkommener, d. h. um so mächtiger ist er und um so empfänglicher. So kann der menschliche Körper auf mannichfaltige Weise von anderen Körpern afficirt werden und selbst wieder andere Körper auf mannichfaltige Weise bewegen.[2] Es liegt demnach in der Natur des menschlichen Körpers, daß er bei dem Reichthum seiner Complexion sehr vieler und mannichfacher Veränderungen fähig ist. Diese Veränderungen nennt Spinoza Affectionen des Körpers. Wenn diese Affectionen auch das Vermögen und die Machtvollkommenheit des Körpers verändern, so werden sie die Kraft desselben entweder befördern oder hemmen, entweder vermehren oder vermindern. Jede Vermehrung steigert die Realität der körperlichen Natur und macht ihren Zustand vollkommener, jede Verminderung bewirkt das Gegentheil.

Nun sind Seele und Körper ein und dasselbe Wesen. Es ist daher unmöglich, daß die Macht des Körpers vermehrt oder vermindert wird, ohne daß auch die Seele an dieser Veränderung theilnimmt. Bliebe sie bei den Affectionen des Körpers völlig unberührt, so wären Seele und Körper nicht mehr ein Wesen, so wäre die menschliche Natur ein anderes Ding unter dem Attribute des Denkens, ein anderes unter dem der Ausdehnung; denn die Realität oder Macht des Körpers würde verändert, während die der Seele nicht verändert wird.

[1] Eth. II. Lemm. IV–VII. — [2] Postulata I–VI.

Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. Aus diesem Begriff folgt die gesammte Geisteslehre Spinozas. Was den Affectionen des Körpers von seiten des Geistes entspricht, sind die Ideen dieser Affectionen: nämlich die Veränderungen, welche die denkende Natur afficiren und deren Macht entweder vermehren oder vermindern. Diese Ideen der körperlichen Affectionen sind die Gemüthsbewegungen. Da nun Seele und Körper zusammen das Wesen der menschlichen Natur ausmachen, so wird in den Affectionen des Körpers und den ihnen entsprechenden Gemüthsbewegungen das Vermögen der menschlichen Natur selbst auf positive oder negative Weise ergriffen. Eine solche Machtäußerung der menschlichen Natur nennt Spinoza Affect.

Sind wir die alleinige Ursache dieser Veränderungen, so ist unser Affect activ; sind wir diese alleinige Ursache nicht, so verhalten wir uns im Affect leidend, und der letztere ist passiv. Diesen passiven Affect nennt Spinoza Passion oder Leidenschaft. „Unter Affect verstehe ich die Affectionen des Körpers, durch welche das Vermögen (die Wirkungsfähigkeit) des Körpers entweder vermehrt oder vermindert, entweder befördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affectionen. Wenn wir nun von irgend einer dieser Affectionen die adäquate Ursache sein können, so begreife ich den Affect als Thätigkeit, im andern Fall als Leiden." Aus der Natur des menschlichen Körpers folgen nothwendig die Affectionen; aus der Natur des menschlichen Geistes folgen nothwendig die Ideen dieser Affectionen, d. h. die Gemüthsbewegungen: aus dem Wesen der menschlichen Natur folgen daher nothwendig die Affecte.[1]

Da nun die menschliche Natur ein Glied in der Kette der Dinge ist, also von anderen Dingen determinirt werden muß, so folgt, daß die menschliche Natur nothwendig leidet, und ihre Affecte daher auch Passionen oder Leidenschaften sein müssen. Und zwar folgen diese zunächst aus der menschlichen Natur. Worin bestehen die menschlichen Leidenschaften und wie folgen sie aus dem Wesen des Menschen?

---

[1] Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem. Eth. Pars III. Def. III.

IV. Gesammtresultat.

Deus sive natura

Cogitatio — Extensio

Intellectus absolute infinitus — Motus et Quies

Ideae — Corpora

Ordo idearum idem est ac Ordo rerum

Corpora simplicissima

Individua

I, II, III generis.

Corp. valde composita

Idea corp. humani = Mens humana — Corp. humanum

Natura humana.

Siebentes Capitel.

Die menschlichen Leidenschaften. Thätige und leidende Affecte.

I. Stellung der Aufgabe.

Die Lehre von den menschlichen Leidenschaften ist das Meisterstück Spinozas. Er hatte sich klar gemacht, daß die vorurtheilsfreie und richtige Erkenntniß der menschlichen Natur allein im Stande sei, eine Sittenlehre zu begründen, daß man die menschliche Natur falsch beurtheilen müsse, so lange man ihre Leidenschaften nicht verstehe, und daß der Mangel dieser Einsicht die Untauglichkeit der bisherigen Ethik verschulde. Geredet über die Affecte habe man viel, aber aus ihrem Ursprunge erklärt, in ihrer Natur und Gewalt richtig gewürdigt habe sie niemand. Auch Descartes in seinem Werke über „die Leidenschaften der Seele", so scharfsinnig dasselbe sei, habe den richtigen Gesichtspunkt verfehlt, weil er mit der falschen Größe der menschlichen Freiheit gerechnet. Gewöhnlich pflege man über die Leidenschaften

nur zu moralisiren und sie als Gebrechen zu behandeln, wobei man nicht genug einschärfen könne, wie kläglich oder lächerlich, wie verächtlich oder abscheulich sie seien. Man glaube, eine gute Moral zu geben, wenn man die menschlichen Begierden tüchtig durchhechle und schlecht mache, aber diese sind für solche Vorhaltungen taub, und die Moral bleibt fruchtlos, so lange sie predigt, noch dazu tauben Ohren. Will die Sittenlehre zeigen, wie man die Leidenschaften beherrscht, so prüfe sie vor allem deren Natur und Stärke, denn es ist nicht möglich, einen Gegner zu besiegen, dessen Kräfte man verkennt und unterschätzt.

Hören wir Spinoza selbst, wie er seine Lehre von den Affecten (den dritten Theil der Ethik) einführt. „Die meisten, welche über die Leidenschaften und die Lebensordnung der Menschen geschrieben, scheinen mir nicht von natürlichen, den allgemeinen Gesetzen unterworfenen Erscheinungen, sondern von außernatürlichen Dingen zu reden. Ja es scheint, daß sie den Menschen in der Natur wie ein Reich im Reiche betrachten. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe als befolge, daß er in Rücksicht auf seine Handlungen eine vollständige Machtvollkommenheit besitze und schlechterdings nur durch sich selbst bestimmt werde. Die Ursache der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit wird nicht den Gesetzen der allgemeinen, sondern ich weiß nicht welchen Fehlern der menschlichen Natur zugeschrieben, die man eben deshalb beklagt, verlacht, geringschätzt oder, was gemeiniglich geschieht, für nichtswürdig hält, und wer die Unkraft des menschlichen Geistes mit etwas beredten und spitzen Worten durchzuhecheln versteht, gilt für einen göttlichen Mann. Doch hat es auch nicht an ausgezeichneten Männern gefehlt (deren Arbeit und Anstrengung uns zu großem und offenem Danke verpflichtet), welche über die richtige Lebensart viele treffliche Werke verfaßt und dem Menschengeschlecht sehr kluge Rathschläge ertheilt haben, aber die Natur und Macht der Affecte und was zu ihrer Beherrschung der Geist dagegen vermag, das hat, so viel ich weiß, niemand bestimmt. Ich weiß wohl, daß der hochberühmte Descartes trotz seiner Ansicht von der praktischen Machtvollkommenheit des Geistes doch die menschlichen Leidenschaften aus ihren ersten Ursachen zu erklären und zugleich zu zeigen gesucht hat, wie sie der Geist vollständig beherrschen könne, aber dargethan, wie ich meine und an seinem Orte beweisen werde, hat er nichts als den Scharfsinn seines großen Genies. Um wieder auf jene Moral-

prediger zurückzukommen, welche die menschlichen Gemüthsbewegungen und Handlungen lieber verabscheuen oder belachen als begreifen wollen, so wird es diesen Leuten gewiß seltsam erscheinen, daß ich menschliche Fehler und Thorheiten in geometrischer Weise behandeln und Erscheinungen, welche sie als vernunftwidrig, eitel, ungereimt und abscheulich verschreien, methodisch begründen will. Indessen so ist nun einmal die Art meiner Betrachtung. Es giebt in der Natur nichts, das einem Fehler derselben zugeschrieben werden könnte, sie ist stets und überall sich selbst gleich; ebenso verhält es sich mit ihrer Macht und Wirksamkeit: die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen alles geschieht und sich verändert, sind überall und stets dieselben; so müssen auch die Dinge, wie sie immer beschaffen sein mögen, nach derselben Methode, nämlich nach der alleinigen Richtschnur der Naturgesetze, erklärt werden. So folgen die Affecte des Hasses, Zornes, Neides u. s. w. aus derselben Naturnothwendigkeit und Kraft als andere einzelne Dinge, sie haben gewisse Ursachen, durch welche sie begriffen werden, und gewisse Eigenschaften, welche unserer Erkenntniß eben so würdig sind, als die Eigenschaften anderer Objecte, deren Betrachtung uns bloß ergötzt. Wie ich in den vorhergehenden Büchern das Wesen Gottes und des Geistes untersucht habe, so werde ich nach derselben Methode die Natur und Gewalt der Affecte, wie die Macht des Geistes über dieselben darthun; ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ganz so betrachten, als ob es sich um Linien, Flächen und Körper handelte."

Aehnlich erklärt sich der Philosoph in der Einleitung seines politischen Tractats. „Um die Gegenstände der Politik mit derselben Geistesfreiheit als die der Mathematik zu untersuchen, habe ich mich ernstlich bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen noch zu beklagen noch zu verabscheuen, sondern zu erkennen. So habe ich die Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ehrgeiz, Mitleid und alle die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur angesehen, welche zur letzteren gehören wie zur Natur der Luft Hitze, Kälte, Sturm, Donner und andere Erscheinungen der Art, welche zwar unbequem, doch nothwendig sind und gewisse Ursachen haben, wodurch wir ihr Wesen zu erkennen suchen, und die wahre Betrachtung dieser Objecte gewährt dem Geist dieselbe Freude als die Erkenntniß der angenehmsten Dinge." [1]

[1] Eth. III. (Op. II. pg. 131). Tract. pol. Introd. § IV. (Op. II. pg. 304—305).

Wir wissen, wie weit Descartes in seinem Werk über die Leidenschaften unserem Philosophen den Weg geebnet hatte und wie abhängig der letztere in seiner ersten Bearbeitung dieses Themas von seinem Vorgänger war, obgleich er schon damals die cartesianische Freiheitslehre verneinte.[1] Man erkennt auch in der Ethik noch die Spuren jener gehaltvollen Vorarbeit, aber die methodische Begründung der Affecte ist so selbständig und so eigenthümlich, daß hier der Philosoph völlig in seinem eigenen Elemente erscheint. Um ein einleuchtendes Beispiel zu haben, wie wenig bei Spinoza die geometrische Form der Darstellung nur ein äußeres, jedem Stoffe gefügiges Schema ist, vielmehr den Inhalt selbst ergreift und eigenartig umgestaltet, vergleiche man seine Lehre von den Affecten im kurzen Tractat und im dritten Theile der Ethik. Aus der Natur der Dinge, insbesondere aus der des Menschen wird der Grund der Leidenschaften oder das einfache Element derselben abgeleitet, dann werden sie in ihren Grundformen unterschieden, dann so specificirt, daß jede Art als eine nothwendige Folge erscheint; daraus ergiebt sich eine Classification der Affecte, und nachdem diese gesammte Aufgabe in 59 Lehrsätzen gelöst ist, wird die Summe der ganzen Untersuchung in 48 Definitionen zusammengefaßt.

II. Der Grund der Leidenschaften.

1. Das naturgemäße Streben.

Wäre der menschliche Geist ein Wesen für sich, abgesondert und unabhängig von den anderen Dingen, so wären die Leidenschaften zufällige Störungen, aber nicht nothwendige Folgen. Nun aber ist der menschliche Geist, wie bereits feststeht, in keiner Weise unabhängig, er ist nicht Substanz, sondern Modus, ein Glied der Causalkette, ein Theil der Natur, den Einwirkungen anderer Dinge ausgesetzt und unterworfen, also nothwendig leidend. Die Leidenschaften sind daher seine nothwendigen Folgen. Weil der Geist ein endliches bestimmtes Wesen ist, darum ist er auch bestimmbar; sein Wesen begreift die Determination und damit den Zwang oder das Leiden in sich. „Wir sehen", sagt Spinoza, „daß die Leidenschaften deshalb zum Geiste gehören, weil dieser die Verneinung in sich schließt oder als ein Theil der Natur erscheint, welcher für sich allein ohne die anderen Dinge nicht klar und deutlich begriffen werden kann; aus demselben Grunde ließe

[1] Kurzer Tractat. Theil II. Cap. 5—14. Vgl. oben Buch II. Cap. VIII. S. 228—231.

sich zeigen, daß die Leidenschaften überhaupt zur Natur der einzelnen Wesen, wie zu der des Geistes gehören und gar nicht anders aufgefaßt werden können. Doch habe ich hier nur die Absicht, von dem menschlichen Geiste allein zu handeln."[1]

Alle einzelnen Dinge sind leidender Natur, weil sie von äußeren Einwirkungen abhängig sind; sie sind vergänglich, weil sie leidend sind. Wie ihre Entstehung durch äußere Ursachen bedingt ist, ebenso ihre Vernichtung. Jedes Ding kann nur durch eine äußere Ursache zerstört werden. Wenn aber zwei Dinge sich so zu einander verhalten, daß eines die Ursache der Vernichtung des anderen ist, so erscheinen beide einander entgegengesetzt.[2] Ein solcher Gegensatz ist in der Natur der Dinge nothwendig. Gäbe es nicht entgegengesetzte Naturen, so gäbe es keine Ursache der Vernichtung, so könnte kein einzelnes Ding vergehen: dann wären die Modi unvergänglich, was unmöglich ist. Da jedes Ding nur von außen zerstört werden kann, so ist klar, daß keines durch sein eigenes Vermögen zerstört wird, vielmehr, da es der zerstörenden Ursache entgegengesetzt ist, mit aller Kraft strebt, in seinem Dasein zu beharren. Kein Ding ist sich selbst entgegengesetzt, keines zerstört sich selbst; jedes, so viel an ihm ist, bejaht sein Dasein und strebt es zu erhalten. Die Erhaltung ist das Gegentheil der Zerstörung. Ist nun jedes Ding der Ursache seiner Zerstörung mit seinem ganzen Vermögen entgegengesetzt, so ist sein ganzes Vermögen das Streben nach Selbsterhaltung. Das Vermögen eines Dinges ist sein Wesen; also besteht das Wesen jedes Dinges in dem Streben nach Selbsterhaltung. Daher die Sätze: „Ein jedes Ding, so viel an ihm ist, strebt in seinem Sein zu beharren". „Dieses Streben nach Selbsterhaltung ist eines mit dem wirklichen Wesen des Dinges selbst."[3] Dieses Streben nach Selbsterhaltung geht nicht auf eine bestimmte Zeit, kein Ding strebt, sein Dasein nur für eine gewisse Dauer zu erhalten, denn die letztere schließt Anfang und Ende des Bestehens, also auch die Vernichtung in sich. Da nun kein Ding sich selbst vernichtet, so kann sein Streben nach Selbsterhaltung auch nicht eine bestimmte Dauer in sich schließen; es schließt daher eine unbestimmte in sich.[4]

---

[1] Eth. III. Prop. III. Schol. — [2] Eth. III. Prop. IV—V. — [3] Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Conatus, quo unaquaeque res in suo Esse preseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualis essentiam. Eth. III. Prop. VI—VII. — [4] Eth. III. Prop. VIII.

2. Der menschliche Wille.

Was von allen Dingen gilt, gilt auch von der menschlichen Natur. Ihr Vermögen oder Wesen besteht nur in dem Streben nach Selbsterhaltung sowohl ihres geistigen als auch ihres körperlichen Daseins. Dieses Streben nennt Spinoza «appetitus». Was die menschliche Natur erstrebt, dessen ist sich der menschliche Geist bewußt: dieses bewußte Streben nennt Spinoza „Wille oder Begierde (voluntas, cupiditas)". Was wir wollen oder begehren, ist demnach nichts anderes als die Erhaltung und Realität unseres Daseins. Was dieses Streben befördert, nennen wir gut, das Gegentheil böse; also sind unsere Vorstellungen des Guten und Bösen bedingt durch unsere Begierde, nicht umgekehrt: wir begehren die Dinge nicht, weil sie gut sind, sondern wir nennen sie gut, weil wir sie begehren. „Begierde ist bewußtes Streben. Daraus erhellt, daß wir nichts suchen, wollen, erstreben oder wünschen, weil wir es für gut halten, sondern im Gegentheil, daß wir es deshalb für gut halten, weil wir es suchen, wollen, erstreben, wünschen".[1] Der Habsüchtige hält einen Haufen Geld für das Beste, der Ehrgeizige den Ruhm, der Neidische fremdes Unglück.[2] Da die Macht eines Dinges gleich seinem Wesen ist, so ist das Wesen der menschlichen Natur gleich ihrem Streben und das Wesen des menschlichen Geistes gleich seinem bewußten Streben, d. h. dem Willen zur Selbsterhaltung. Und da die Leidenschaften als nothwendige Folgen der menschlichen Natur zu begreifen sind, so müssen sie aus dem Willen zur Selbsterhaltung abgeleitet werden.

3. Die Grundformen der Leidenschaft.

Nun sind die Affecte die Ideen der körperlichen Affectionen, diese aber verhalten sich zu dem Vermögen des Körpers entweder vermehrend oder vermindernd, entweder fördernd oder hemmend. Daher werden auch die Leidenschaften das Vermögen der menschlichen Natur entweder vermehren oder vermindern, entweder fördern oder hemmen. Jede Vermehrung ist ein Uebergang zu größerer Vollkommenheit, jede Verminderung ein Uebergang zu geringerer. Je vollkommener aber unser Dasein ist, desto mehr wird das Streben oder die Begierde der Selbsterhaltung bejaht und erweitert; je größer dagegen die Verminderung

[1] Eth. III. Prop. IX. Dem. Schol. — Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia. Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. — [2] Eth. III. Prop. XXXIX. Schol.

unseres Daseins ist, um so mehr wird die Begierde der Selbsterhaltung verneint und eingeschränkt. So wird die Begierde des menschlichen Geistes entweder befriedigt oder gehemmt. Das Bewußtsein befriedigter Begierde ist Freude oder Lust, das Bewußtsein der gehemmten ist Traurigkeit oder Schmerz. „Unter Freude", sagt Spinoza, „verstehe ich die Leidenschaft, durch welche der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht, unter Traurigkeit dagegen die Leidenschaft, durch welche er zu geringerer Vollkommenheit übergeht".[1] Begierde, Freude und Trauer sind demnach die Grundformen, woraus sämmtliche Leidenschaften hervorgehen: diese sind die Variationen, jene das Thema. Sie sind nothwendige Folgen der begehrenden Menschennatur, welche die Freude eben so nothwendig erstrebt als den Zustand der Trauer flieht.[2]

III. Die Arten der Leidenschaften.

1. Liebe und Haß (Nebenformen). Hoffnung und Furcht.

Es liegt in der Natur des menschlichen Geistes, daß er die freudigen Affecte zu erhalten und die traurigen loszuwerden sucht. Nun sind die Affectionen Wirkungen gewisser Ursachen. Was uns Freude verursacht, beglückt uns und steigert unser Dasein, wir müssen es daher nothwendig bejahen und zu erhalten suchen: so verlangt es der Wille zur Selbsterhaltung. Was uns dagegen Schmerz verursacht, vermindert unser Dasein und ist demselben entgegengesetzt, daher müssen wir ihm widerstreben und es zu verneinen und fortzuschaffen suchen. Aus dem Willen zur Selbsterhaltung folgt, daß wir die Ursache unserer freudigen Affecte lieben und die der traurigen hassen. Die Liebe ist demnach nichts anderes als Freude, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache, der Haß nichts anderes als Traurigkeit, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache.[3]

Was wir Freudiges oder Schmerzliches erleben, steht im Zusammenhange mit anderen Dingen, welche nicht die wirklichen Ursachen unserer freudigen oder traurigen Affecte, sondern nur zufällig mit denselben verbunden sind. Unwillkürlich aber verbreitet sich unsere freudig oder

---

[1] Eth. III. Prop. XI. Schol. Per laetitiam — intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit. Per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem. — [2] Affectuum Definit. I—III. — [3] Eth. III. Prop. XII. XIII. Schol. Amor nihil aliud est, quam laetitia, concomitante idea causae externae; Odium nihil aliud, quam tristitia, concomitante idea causae externae. Vgl. Aff. Def. VI—VII.

schmerzlich gestimmte Vorstellungsweise auch über diese zufälligen Umstände, womit die Objecte, welche uns beglücken oder traurig machen, verknüpft sind. So werden eine Menge Dinge, die keineswegs Ursachen unserer Affecte sind, unwillkürlich Gegenstände einer freudig oder traurig gestimmten Betrachtung. Nun lieben wir die Objecte der freudigen Vorstellung und hassen die der traurigen; daher kommt es, was wir so oft erfahren, daß wir unwillkürlich Liebe oder Widerwillen gegen Dinge empfinden, welche unsere guten oder schlimmen Erlebnisse nur zufällig begleitet haben. Wir möchten mit der Ursache unseres Glücks und unserer Freude auch die Umstände derselben erhalten, wir begehren deren Dasein und vermissen sie sehnsüchtig, wenn sie fehlen. Wir wollen die Ursache unserer Freude erhalten, denn sie ist die Ursache unserer eigenen größeren Vollkommenheit; darum stellen wir gern vor, was wir lieben, erquicken uns an seiner Gegenwart, leben in seiner Erinnerung. Das geliebte Wesen sei ein Freund, zufällig begegnet uns ein anderer, der dem Freunde auffallend ähnlich sieht, unwillkürlich verbinden wir seine Vorstellung mit der des Freundes, der andere wird ein Mitobject unserer freudigen Betrachtung und dadurch auch ein Mitobject unserer Liebe. So entsteht, was Spinoza Sympathie und Antipathie nennt: zufällige Liebe und zufälliger Haß.

Gewisse Dinge werden Objecte unserer Sympathie und Antipathie und gelten uns die einen für gut, die anderen für schlimm. Wir hoffen ohne irgend einen Grund, daß uns jene Gutes bringen, und fürchten eben so grundlos das Gegentheil von den anderen. So entsteht aus Sympathie und Antipathie der Glaube an gute und üble Vorzeichen. Hier zeigt sich der natürliche Ursprung des Aberglaubens. Dieser meint, gewisse Dinge seien um ihrer Beschaffenheit willen Unheil verkündend und darum zu fürchten. In Wahrheit verhält sich die Sache umgekehrt: weil wir die wirkliche Ursache unseres Unglücks hassen, darum fassen wir einen Widerwillen auch gegen die Umstände dieser Ursache; gleichgültige Dinge werden Objecte unserer Antipathie, wir selbst werden abergläubig, und die Dinge als Objecte des Aberglaubens erscheinen uns als bedeutungsvolle Vorzeichen. Sehr gut sagt Spinoza: „Jedes Ding kann zufälligerweise (per accidens) Ursache der Hoffnung oder Furcht sein“.[1]

[1] Eth. III. Prop. XV. Schol. Prop. XVI. Prop. L. — Aff. Def. VIII—IX. Ueber die Sehnsucht: Prop. XXXVI. Cor. Schol. «haec tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, desiderium vocatur. Aff. Def. XXXII.

Wenn die Ursache unserer Freude oder Trauer, also das Object unserer Liebe oder unseres Hasses, nicht als gegenwärtig, sondern als künftig vorgestellt wird, so werden auch die Affecte der Freude und Traurigkeit als bevorstehend empfunden. Diese Gemüthsbewegung ist die Erwartung. Freudiges erwarten heißt hoffen, Trauriges erwarten heißt fürchten. Erfüllt sich das Gehoffte, so verwandelt sich die Hoffnung in Zuversicht; ist das Gefürchtete eingetroffen, so wird aus der Furcht Verzweiflung. Zuversicht (securitas) ist die Hoffnung, welche nichts mehr zu fürchten hat, Verzweiflung die Furcht, welche nichts mehr zu hoffen hat. So lange wir hoffen und fürchten, ist der Ausgang der Sache noch ungewiß: daher hat jede Hoffnung zu fürchten und jede Furcht zu hoffen. Hoffnung und Furcht sind deshalb schwankende und unbeständige Affecte: jene ist schwankende Freude (inconstans laetitia), diese schwankende Traurigkeit (inconstans tristitia). Wenn aber der erwartete Ausgang, welchen wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintrifft, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, so entstehen Affecte eigenthümlicher Art: dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöst, wir athmen wieder auf und werden fröhlich, diesen Affect nennt Spinoza «gaudium»; hier wird plötzlich unsere Hoffnung niedergeschlagen, unser Bewußtsein, welches in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwundet, oft auf die schmerzlichste Weise, diesen Affect der plötzlich fehlgeschlagenen, bitter getäuschten Hoffnung nennt Spinoza «conscientiae morsus»; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weise bezeichnen, wie wir diesen Affect empfinden: wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit „Gewissensbiß" zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen. Unter Gewissensbiß verstehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen sind. Unter «conscientiae morsus» versteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z. B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelschlag hinblickt, der seine Saat zerstört hat. Wie hätte er sonst definiren können: „ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, welche wider alles Erwarten ausgefallen ist?" Wie hätte er sonst diesen Affect der Freude (gaudium) entgegensetzen können, da doch den Gewissensbissen die Zufriedenheit

mit sich gegenübersteht, welche niemand «gaudium» nennt? Der Begriff der Gewissensbisse schließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in sich, er fordert aber nothwendig den des selbstverschuldeten Ausgangs, und von der Selbstverschuldung ist in diesem Falle nirgends die Rede.[1]

2. Arten und Folgen der Liebe und des Hasses.

Wir begehren unsere Selbsterhaltung, wir empfinden freudig, was unser Dasein vermehrt und steigert; wir lieben, was uns diese Freude verursacht. Also müssen wir nothwendig bejahen, was den Gegenstand unserer Liebe erhält, und verneinen, was ihn zerstört; wir müssen in dieser Rücksicht alles Erhaltende freudig und alles Zerstörende traurig empfinden. Je mehr die Ursache unserer Freude, d. h. der Gegenstand unserer Liebe, in seinem Dasein gesteigert wird und an Vollkommenheit zunimmt, desto vollkommener und freudiger fühlen wir das eigene Dasein. Nun wird der Uebergang zu größerer Vollkommenheit als Freude empfunden. Je freudiger also der Gegenstand unserer Liebe bewegt wird, um so freudiger sind wir selbst bewegt. Sein Glück ist das unsrige. Wir fühlen in dem, was wir lieben, unser eigenes Dasein erhalten und vermehrt.

Nun ist die Ursache unserer Freude nothwendig Gegenstand unserer Liebe. Ist also die Freude des Geliebten unsere eigene Freude, welche um so größer ist, je glücklicher sich der Geliebte fühlt, so folgt, daß die Ursache dieses Glückes ein Gegenstand unserer Liebe sein muß. Wir werden daher lieben, was den Geliebten erfreut, und hassen, was ihn betrübt. Da nun die Ursache seiner Freude nothwendig auch Gegenstand seiner Liebe ist, so werden wir lieben, was er liebt, und hassen, was er haßt. Diese Gemüthsbewegungen folgen eben so nothwendig aus der Natur der Liebe, als diese aus der Freude und diese aus der Begierde, das eigene Dasein zu erhalten und zu vermehren, hervorgeht. Mit derselben Nothwendigkeit folgen die entgegengesetzten Gemüthsbewegungen aus der Natur des Hasses. Was den Gegenstand unseres Hasses zerstört, ist uns erfreulich, dagegen peinlich alles, was ihn erhält. Was ihn drückt, steigert unser Selbstgefühl und erregt unsere Freude; was ihn steigert und freudig erregt, empfinden wir drückend

[1] Eth. III. Prop. XVIII. Schol. I—II. Ap. Def. XII—XVII. Anders und im gewöhnlichen Sinn hatte Spinoza consc. morsus im kurzen Tractat gefaßt, wo das Wort so viel als Scrupel und Reue bedeutet (Tract. brev. II. Cap. X.).

und schmerzlich. Die Ursache seiner Freude ist zugleich Ursache unserer Trauer, die Ursache seiner Trauer ist zugleich Ursache unserer Freude: daher müssen wir hassen, was er liebt, und lieben, was er haßt.[1]

Nun lieben wir unter den Wesen unseresgleichen insbesondere diejenigen, mit welchen wir verbunden sind und in deren Gemeinschaft wir unser Dasein erhalten und gestärkt fühlen. Daher liebt jeder die Glieder seiner Familie, die Genossen seines Standes, seines Volks, seiner Religion. Wir müssen aber hassen, was den Gegenstand unserer Liebe haßt oder was er haßt: daraus erklärt sich der gemeinschaftliche Haß, an welchem wir als Glied dieser Familie, dieses Standes, dieses Volks, dieser Kirche theilnehmen. Hier ist der Grund, aus dem so gewaltige und in der menschlichen Gesellschaft folgenreiche Leidenschaften, wie die Feindschaft der Stände, der Glaubens- und Nationalhaß u. s. w. hervorgehen.[2]

Je größer unsere Liebe ist, um so mehr sind wir bestrebt, auch ihren Gegenstand zu vergrößern; dieser wächst mit unserer Liebe und sie mit ihm. Je mächtiger und werthvoller uns das Object unserer Liebe erscheint, um so mächtiger und stärker ist diese selbst. Nun erscheint ein Object um so werthvoller, je höher es geschätzt, je mehr es geliebt wird. Wenn daher der Gegenstand unserer Liebe zugleich von anderen geliebt wird, so wird der Werth desselben vergrößert und eben dadurch unsere Liebe verstärkt. Wir lieben jetzt den Gegenstand doppelt: einmal als Ursache unserer Freude, dann als Object fremder Begierde; das erste Motiv ist die eigene freudige Empfindung, das zweite der Wetteifer (aemulatio).[3]

Wir wollen unser Dasein vermehren, unsere Freude steigern, unsere Liebe verstärken; sie wird verstärkt, wenn andere dasselbe Object lieben: daher wollen wir, daß der Gegenstand unserer Liebe auch anderen gefalle, auch von anderen geliebt werde, wo möglich von aller Welt. Unsere Liebe wird in demselben Grade vermehrt, als wir ihren Gegenstand von anderen geliebt sehen, und sie wird in demselben Grade vermindert, als andere den Gegenstand unserer Liebe geringschätzen. Diese geräth dann in eine Art Widerstreit mit sich selbst, sie fängt an zu zweifeln und zu schwanken, und wir erleiden jene Gemüthsbewegung, die Spinoza sehr gut als «fluctuatio animi» be-

[1] Eth. III. Prop. XIX—XXVI. — [2] Eth. III. Prop. XLV. Dem. Prop. XLVI. — [3] Eth. III. Prop. XXXI.

zeichnet. Es gehört eine große Festigkeit und eine Herrschaft über die natürlichen Gemüthsbewegungen dazu, um zu lieben, was anderen werthlos erscheint. Will man dem anderen seine Liebe verleiden, so ist das gewöhnliche Mittel, daß man den Gegenstand derselben herabsetzt; will man seine Liebe anfeuern, so braucht man den Gegenstand derselben nur zu erheben. Wenn aber alle dasselbe lieben und begehren, so entsteht daraus nothwendig ein Wettstreit der Begierden, welcher die Menschen entzweit. Weil alle dasselbe lieben, so müssen sie sich gegenseitig hassen. Und so kommt hier zum Vorschein, daß die Wurzel der begehrenden Liebe nichts anderes ist, als die Selbstliebe.[1]

Das Object unserer Liebe sei ein Wesen unseresgleichen. Was wir lieben, wollen wir erhalten und wünschen daher, daß es so vollkommen als möglich sei. Wir werden alles thun, um den Geliebten zu erfreuen; wir möchten die Ursache seiner Freude, also der Gegenstand seiner Liebe sein, d. h. wir wollen wiedergeliebt werden. Aus der Liebe folgt nothwendig das Streben nach **Gegenliebe**. Je größer diese Gegenliebe ist, um so werthvoller erscheinen wir dem Geliebten, um so werthvoller und vollkommener erscheinen wir uns selbst, um so höher steigt unser Selbstgefühl. Nichts hebt unser Selbstgefühl so mächtig als das Bewußtsein geliebt und wiedergeliebt zu werden; nichts ist für unser Selbstgefühl niederschlagender als Liebe ohne Gegenliebe, d. i. unglückliche Liebe. Darum strebt die Liebe nach Gegenliebe und zwar nach der vollkommensten. Jeder Abbruch und jeder Verlust, den wir in diesem Punkte erleiden, wird als Selbstverlust empfunden, d. h. auf die schmerzlichste Weise.

Die vollkommenste Gegenliebe ist die ausschließende; wir wollen sie ganz besitzen, sie ist unser größtes Glück, das wir mit keinem theilen wollen und keinem anderen gönnen. Wird nun von dem Geliebten ein anderer mehr geliebt als wir, so fühlen wir uns grenzenlos unglücklich. Die Ursache unseres Unglücks ist ein Gegenstand unseres Hasses; also werden wir den Geliebten hassen, weil er uns seine Gegenliebe entzieht, und den anderen beneiden, weil er diese Gegenliebe besitzt. So entsteht eine Liebe, welche zugleich haßt und beneidet: diese Liebe voller Haß und Neid ist die **Eifersucht**.[2] Man erkennt sogleich, welche Bedingungen diese Leidenschaft auf das Höchste steigern werden. Es sei jemand, den wir

---

[1] Eth. III. Prop. XXXI. Cor. Schol. — [2] Eth. III. Prop. XXXIII bis XXXV. Schol. Zelotypia = odium erga rem amatam invidiae junctum.

hassen, weil er uns irgend ein Uebel zugefügt hat, gleichviel welches; jetzt kommt der Gehaßte in den Besitz eines Glücks, welches wir begehren: wir werden ihn also beneiden. Neid ist auch Haß. Also wird sich der frühere Haß verstärken. Je mehr wir den anderen gehaßt haben, um so mehr werden wir ihn beneiden, und je mehr wir ihn beneiden, um so heftiger werden wir ihn fortan hassen. Dieser Neid aber ist um so größer, je beneidenswürdiger, je begehrenswerther sein Glück erscheint. Nun sei dieses Glück das größte, das wir begehren: die Liebe des Geliebten; und zwar haben wir dieses Glück nicht bloß erstrebt, sondern es ist uns zu Theil geworden, wir haben es besessen und jetzt an einen anderen verloren, den wir schon vorher haßten. Unter diesen Bedingungen wird der Haß, mit ihm der Neid, mit diesem die Eifersucht ins Unermeßliche steigen und, wenn keine Gegenmacht sie zu Boden schlägt, unsere ganze Seele verdunkeln.

Nichts ist für die Eifersucht quälender als die Vorstellung, daß der Geliebte mit dem Gehaßten in Liebe vereinigt ist, daß der Gehaßte auf dem Gipfel des Glücks und daß der, welchen wir lieben, die Ursache dieses Glücks ist. Je inniger diese Vereinigung ist, um so peinlicher ist uns ihre Vorstellung, um so qualvoller die Eifersucht. Wenn das geliebte Wesen sich dem andern, den wir hassen, völlig hingiebt, so ist die Vereinigung die innigste. Eine solche völlige Hingebung ist nur möglich in der Geschlechtsliebe. Daher ist diese die besondere Nahrung der Eifersucht. Und am furchtbarsten wird die letztere empfunden, wenn ein Mann die Frau, welche er mit der größten Leidenschaft liebt, sich einem andern hingeben sieht, den er auf das Aeußerste haßt.[1]

Wenn wir ein Wesen, das wir lieben, zu hassen genöthigt werden, so wird dieser Haß doppelt schwer empfunden. Einmal lastet auf uns das Gefühl der verminderten oder vernichteten Liebe, und dieses Gefühl, nicht mehr lieben zu können, was wir bisher geliebt haben, ist schon für sich ein großes Unglück, ein tief eindringender Schmerz. Dazu kommt das Uebel selbst, welches wir erfahren haben, und das unmittelbar den Haß verursachte. So ist der Haß, den uns ein geliebtes Wesen erregt, allemal doppelt verursacht, während die Liebe einfach begründet war. Wenn daher der Haß an die Stelle der Liebe tritt, so ist er nothwendig größer, als vorher die Liebe war, d. h. wir hassen den

[1] Eth. III. Prop. XXXV. Schol.

Gegenstand mehr, als wir ihn je geliebt haben, und je größer die Liebe war, um so stärker ist der vergrößerte Haß.[1]

Die Liebe wird durch die Gegenliebe gesteigert, eben so der Haß durch den Gegenhaß. Der Haß nährt den Haß. Wenn ich ein Wesen hasse, welches mir Uebles zugefügt hat, so lebe ich schon unter dem Druck einer traurigen Empfindung, denn es ist peinlich zu hassen. Nun strebt der Haß seinen Gegenstand zu beschädigen und zu vernichten; ich werde also den Gehaßten zu verletzen suchen, dadurch werde ich die Ursache seines Leidens, also ein Gegenstand seines Hasses, d. h. ich werde wiedergehaßt. Wie die Vorstellung geliebt zu werden wohlthut, so thut es weh gehaßt zu werden. Zu dem peinlichen Gefühl des Hasses kommt das peinliche gehaßt zu werden. Der Andere hat mir ein Uebel zugefügt, deshalb muß ich ihn hassen; jetzt haßt er mich wieder und fügt mir dadurch ein neues Uebel zu, er wird von Neuem Ursache meiner Furcht und meines Leidens, also von Neuem Gegenstand meines Hasses; ich werde ihn also nothwendig noch mehr als vorher hassen, und so steigert sich der Haß, indem er vom Hasse genährt wird, ins Unermeßliche.[2] Da nun die Menschen bei der Selbstsucht und dem Wetteifer ihrer Begierden von Natur weit mehr zum Hasse als zur Liebe geneigt sind und der einmal begonnene Haß unaufhörlich wächst, so muß man fragen, warum sich die Menschen gegenseitig nicht fortwährend die größten Uebel zufügen? Die Ursache, welche es verhindert, ist klar und folgt aus derselben Quelle. Jedes zugefügte Uebel vermehrt den Haß und erzeugt die Vergeltung. Wir werden dieselben Uebel, die wir dem Andern zufügen, zu fürchten und zu erleiden haben; und da die Furcht auch ein Uebel ist, so sind die Uebel, welche aus dem Gegenhaß folgen, allemal größer als das Uebel, welches der Haß zufügt. Nun liegt es in der menschlichen Natur, die ihre Selbsterhaltung begehrt, daß sie lieber ein kleineres Uebel nicht zufügt, als selbst ein größeres fürchtet und leidet. Diese natürliche Scheu (timor) dämmt den gegenseitigen Haß und macht ihn weniger verderblich.[3]

Liebe und Haß verhalten sich als entgegengesetzte Größen. Wie die Liebe durch den Haß, wenn sich beide in der Richtung auf dasselbe Object begegnen, vermindert und aufgehoben wird, wie Liebe durch Gegenliebe, Haß durch Gegenhaß sich steigert und mehrt, so wird der

[1] Eth. III. Prop. XXXVIII. — [2] Eth. III. Prop. XLIII. — [3] Eth. III. Prop. XXXIX.

Haß durch die Liebe aufgehoben und vertilgt, wenn beide in derselben Richtung zusammentreffen. Ein Wesen, welches wir hassen, erweist uns Gutes, es wird Ursache unserer Freude, also Gegenstand unserer Liebe: dadurch werden wir um eine traurige Empfindung ärmer und um eine glückliche reicher; wir werden von dem peinlichen Drucke des Hasses befreit und zugleich durch die wohlthuende Empfindung der Liebe erquickt. So wird das gehaßte Wesen, von dem wir Gutes erfahren, die Ursache sowohl unserer Befreiung vom Hasse als auch unserer positiven Freude; es wird die Ursache eines doppelten Wohlgefühls, also nothwendig auch Gegenstand unserer doppelten Liebe. Wir werden daher dieses Object jetzt stärker lieben, als wir es vorher gehaßt haben, d. h. wir werden es mehr lieben, als wenn wir es niemals gehaßt hätten.[1] („Jetzt mehr mein Freund, als du je Feind gewesen", läßt Shakespeare den Aufidius zu Coriolan, seinem Todfeinde, sagen, als dieser dem Feldherrn der Volsker seine Freundschaft anträgt.)

Wenn aber die Liebe, welche aus dem Hasse entsteht, den Haß übertrifft, so könnte es scheinen, als ob der größte Haß der beste Weg zur Liebe wäre; es könnte scheinen, daß die Liebe nothwendig am größten sei, wenn sie aus dem größten Haß hervorgeht. Man müßte also folgerichtigerweise den Haß begehren um der Liebe willen, aber man müßte auch ebenso folgerichtig den Haß fortwährend steigern, um die Liebe zu vergrößern; dann aber würde man vor Haß nicht zur Liebe kommen, daher wird niemand den Weg zur Liebe durch den Haß nehmen wollen, ebensowenig als man die Krankheit um der Gesundheit willen oder den Schaden um der Entschädigung willen wünscht.[2]

3. Liebe und Haß unter der Vorstellung der Freiheit.

In allen Fällen lieben wir, was uns erfreut, und hassen, was uns Verderben bringt. Je mehr nun ein Object Ursache unserer Freude oder Trauer ist, um so mehr müssen wir es lieben oder hassen. Ein Wesen, welches die alleinige Ursache seiner Wirkungen ist oder uns als solche gilt, nennen wir frei. Darum werden wir am meisten diejenigen Wesen lieben oder hassen, welche wir als freie Ursachen der guten oder schlimmen Wirkungen ansehen, die wir von ihnen erfahren. Nun halten wir die Naturerscheinungen für nothwendig, die Menschen dagegen für frei. Diese Vorstellung, so unbegründet sie ist, macht,

[1] Eth. III. Prop. XLIII—XLIV. — [2] Eth. III. Prop. XLIV. Schol.

daß wir von den menschlichen Handlungen ganz anders afficirt werden als von den Wirkungen der Natur. Was uns durch jene Gutes oder Schlimmes geschieht, empfinden wir mit dem Bewußtsein, daß es beabsichtigt war und unterlassen werden konnte; daher erregt ein Mensch, welcher uns ein kleines Uebel zufügt, unsern Haß, während die zerstörende Naturgewalt eine Empfindung ähnlicher Art nicht hervorruft. Hier trägt die Schuld der Zusammenhang der Dinge. „Daher muß Liebe und Haß gegen ein vermeintlich freies Wesen größer sein als gegen ein nothwendiges."[1]

4. Selbstzufriedenheit und Reue.

Auch uns selbst halten wir für frei, auch unsere eigenen Handlungen sind nach den Erfolgen, welche sie haben, Objecte unserer freudigen oder schmerzlichen Empfindungen: diese Freude ist Selbstzufriedenheit, diese Trauer Reue. Aus der Vorstellung unserer Freiheit entsteht in uns die Ueberzeugung: „dies hast du selbst gethan, du allein!" Eben dieses Bewußtsein macht die Selbstzufriedenheit so stolz und die Reue so nagend. Daraus erklärt sich die Natur beider Gemüthsbewegungen. „Reue ist Trauer, verbunden mit der Vorstellung unserer selbst als ihrer Ursache." „Selbstzufriedenheit ist Freude, verbunden mit derselben Idee." Diese Affecte sind aus keinem anderen Grunde so heftig, als weil die Menschen sich einbilden frei zu sein.[2]

5. Zorn und Rache. Neid und Schadenfreude. Mitleid und Wohlwollen.

Der Haß begehrt die Vernichtung seines Gegenstandes, er will ihm schaden und erzeugt darum nothwendig die Begierde, dem Gehaßten so viel Uebles zuzufügen, als er nur immer vermag: diese Begierde nennt Spinoza Zorn. Wir hassen den Anderen, weil er uns beschädigt hat; wir wollen ihn wieder beschädigen, er soll durch uns empfinden, was wir durch ihn empfunden haben; er soll nicht bloß leiden, sondern eben so sehr als wir: daher wollen wir dem Anderen genau dasselbe Uebel anthun, als er uns angethan hat. Der Haß fordert Auge um Auge, Zahn um Zahn; er will das Uebel nicht bloß erwiedern, sondern vergelten: diese Begierde ist Rachsucht.[3]

[1] Eth. III. Prop. XLIX. Schol. — [2] Eth. III. Prop. LI. Schol. — Poenitentia est tristitia, concomitante idea sui, et Acquiescentia in se ipso est laetitia, concomitante idea sui. Vergl. Prop. LV. Schol. — Vergl. Aff. Def. XXV. XXVII. Das Gegentheil der Selbstzufriedenheit ist das Gefühl der eigenen Ohnmacht (humilitas). Aff. Def. XXVI. — [3] Eth. III. Prop. XL. Corol. II. Schol.

Nun sind die Menschen von Natur einander feindlich gesinnt, jeder fühlt durch das Dasein des Anderen sein eigenes gemindert und bedroht, daher sind die Menschen von Natur geneigt, sich gegenseitig zu hassen, jedes fremde Glück schmerzlich, jedes fremde Unglück freudig zu empfinden. Jene Gemüthsbewegung ist der Neid, diese die Schadenfreude.[1]

Am meisten beneiden wir, was wir selbst am schmerzlichsten entbehren. Nichts erfüllt uns mit größerer Freude als das Bewußtsein unserer Kraft und Leistung. In dieser Vorstellung verweilen wir gern, jeder betrachtet sich am liebsten in seiner Tüchtigkeit, so wünscht er sich am liebsten von anderen betrachtet. Daher kommt es, daß die Leute so gern von ihren Thaten erzählen und das Gefühl ihrer überlegenen Stärke im Contrast gegen die Schwächen anderer am behaglichsten genießen. Daher ist nichts drückender als das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Untüchtigkeit, nichts niederschlagender als die Empfindung dieses Mangels, nichts beneidenswerther als das Gegentheil dieses Mangels bei anderen. Deshalb beneiden wir solche Naturen am meisten, mit denen wir an Kraft und Fähigkeit wetteifern. Die Menschen beneiden sich gegenseitig, und was jeder dem anderen am wenigsten gönnt, sind die Geisteskräfte und Talente, welche ihm fehlen. Solche Wesen dagegen, mit denen wir nach der Beschaffenheit unserer Natur nicht wetteifern, also uns auch nicht vergleichen können, beneiden wir nie. Kein Mensch beneidet die Bäume um ihre Höhe und die Löwen um ihre Stärke.[2]

Nehmen wir aber Wesen unseresgleichen, welche wir weder hassen noch lieben, also andere Menschen, denen gegenüber wir in voller Gemüthsruhe sind, so werden wir ihre Gemüthsbewegungen vorstellen, wie sie sind; diese unsere Vorstellungen müssen uns afficiren, wir werden also von diesen Vorstellungen ergriffen werden und eben dadurch ähnliche Affectionen haben. So werden wir die Leiden und Begehrungen anderer Menschen unwillkürlich mitempfinden: die Mitempfindung fremden Leidens ist das Mitleid und die fremden Begehrens eine Art Mitbegehren oder Mitstreben, welches Spinoza «aemulatio» nennt. Wir empfinden das Unglück des Geliebten als

[1] Aff. Def. XXXVI—XXXVII. Eth. III. Prop. XXIV. Schol. Aff. Def. XXIII. — [2] Eth. III. Prop. LV. Coroll. Schol. Haec tristitia, concomitante idea nostrae imbecillitatis, humilitas appellatur. Vgl. ebendas. das folgende Coroll. und Scholion.

unser eigenes, das des Gehaßten freudig, das anderer, welche wir weder hassen noch lieben, mitleidig. Mitleid und Haß können sich daher in Rücksicht auf dasselbe Object nicht zusammen vertragen: was wir hassen, können wir nicht bemitleiden; was wir bemitleiden, können wir nicht hassen. Die Ursache fremder Leiden ist die Ursache unseres Mitleids; nun gehört dieses zu den traurigen Affecten, welche wir loszuwerden oder deren Ursachen wir zu entfernen bestrebt sind: daher werden wir den Anderen von der Ursache seines Leidens zu befreien suchen. So entsteht aus dem Mitleid der Trieb zu helfen, d. h. Wohlwollen (benevolentia).[1]

Das Wohlwollen verhält sich zur Schadenfreude ähnlich, wie das Mitleid zum Neide. Wir beneiden das Glück des Gehaßten und freuen uns über sein Unglück; wir bemitleiden das Unglück derer, welche wir nicht hassen. Sobald daher in Rücksicht auf dasselbe Object dem Mitleide der Haß begegnet, löscht er es aus und verwandelt das Mitleid in Schadenfreude. Dieser Haß aber liegt der menschlichen Natur sehr nahe und in der Richtung ihrer Begierde, denn wir sind geneigt zu begehren, was wir andere unseresgleichen begehren sehen. Wenn nun der Andere erreicht, wonach wir streben, und was wir jetzt nicht mehr erreichen können, so fühlen wir unsere Begierde gehemmt, unser Dasein gemindert und gerathen daher nothwendig in eine traurige und gedrückte Stimmung. Was ist die Ursache dieses traurigen Affects? Daß der Andere besitzt, was wir begehren und nicht haben, daß er glücklicher ist als wir. So wird er der Gegenstand unseres Hasses und Neides. Wir beneiden diesen glücklicheren Mann, nicht weil wir ihn hassen; sondern wir hassen und beneiden ihn, weil er glücklicher ist als wir. Sein Glück ist die Ursache unseres Hasses, aus dem nothwendig der Neid folgt. Wäre er unglücklicher als wir, so würden wir denselben Mann bemitleiden. Also Neid und Mitleid, so entgegengesetzt sie einander scheinen, vertragen sich in der menschlichen Natur vollkommen zusammen, auch in Rücksicht auf dasselbe Object, ja sie bedingen sich gegenseitig. Man bemitleidet die Unglücklichen und beneidet die Glücklichen. Genauer gesagt: man bemitleidet die, welchen es schlechter als uns geht, und man beneidet die Anderen, welche besser als wir daran sind. Beide Empfindungen haben dieselbe Quelle,

[1] Eth. III. Prop. XXVII. Schol. Coroll. II. III. Schol. Aff. Def. XVIII. commiseratio) XXXIII. (aemulatio) XXXV. (benevolentia).

nämlich den Wetteifer der menschlichen Begierden, welcher nothwendig daraus folgt, daß jeder sein Dasein so viel als möglich zu erhalten und zu steigern sucht. Die tägliche Erfahrung lehrt, daß es sich mit dem Neide und Mitleide der Menschen in der That so und nicht anders verhält.[1]

6. Die Selbstschätzung. Ehrgeiz und Hochmuth.

Aus unserer Liebe folgt das natürliche Streben, den Gegenstand derselben so vollkommen wie möglich vorzustellen, denn diese Vorstellung erquickt uns, sie hebt unser Selbstgefühl und liegt in der Richtung unserer elementaren Begierde. Daher wird die Liebe ihr Object eben so leicht überschätzen, als der Haß aus dem entgegengesetzten Grunde das seinige unterschätzen wird: jene übertreibt den Werth ihres Gegenstandes, dieser den Unwerth des seinigen; die erste kann von ihrem Object nicht hoch genug, der andere nicht gering genug denken. So erzeugt die Liebe die übermäßige Schätzung (existimatio), der Haß die Geringschätzung (despectus). Aber Liebe und Haß sind indirecte Selbstliebe. Denn wir lieben, was uns erfreut, und hassen, was unser Dasein vermindert. Indem wir das Object unserer Liebe vergrößern, erhöhen wir unser freudiges Selbstgefühl und steigern unser Dasein. Wenn aus der Liebe die Ueberschätzung folgt, so wird aus der Selbstliebe folgen, daß wir den eigenen Werth zu hoch anschlagen und am ersten uns selbst überschätzen: diese Selbstüberschätzung ist der Hochmuth (superbia).[2]

Je größer unsere Liebe ist, um so mehr werden wir bestrebt sein, deren Gegenstand aus allen Kräften zu erhalten und zu erfreuen. Nun aber wollen wir vor allem unser eigenes Dasein erhalten und vermehrt sehen, wir wollen daher so viel Freude wie möglich erleben, also von den andern so viel als möglich erfreut werden. Diese werden uns erfreuen, wenn sie uns lieben; sie werden umsomehr bestrebt sein, uns Freude zu machen, je größer ihre Liebe zu uns ist: darum wollen wir so viel als möglich von allen geliebt werden. Sie werden uns lieben, wenn wir die Ursache ihrer Freude sind, d. h. wenn wir ihnen

[1] Eth. III. Prop. XXXII. Schol. Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam, eosdem esse invidos et ambitiosos. — [2] Eth. III. Prop. XXVI. Schol. Vgl. Aff. Def. XXI—XXII. Existimatio est de aliquo prae amore plus justo sentire. Despectus est de aliquo prae odio minus justo sentire. Superbia est de se prae amore sui plus justo sentire. (Aff. Def. XXVIII.)

gefallen; daher das Streben, den Menschen zu gefallen und ihnen nach Wunsch zu leben: dieses leutselige Streben nennt Spinoza **Humanität**. Je mehr wir den Leuten gefallen, um so mehr werden sie uns lieben, um so mehr werden sie uns loben, um so höher werden sie uns schätzen und überschätzen. Wir wollen so hoch als möglich geschätzt werden, diese Schätzung der anderen ist unsere Ehre; wir fühlen unser Dasein in demselben Grade erhöht, als wir geehrt werden: so folgt aus der Selbstliebe die **Ehrliebe** oder die Sucht nach Ehre (ambitio).[1] Die allgemeine Hochachtung wird als Ruhm, die allgemeine Geringschätzung als Schmach empfunden. Wer sich geehrt sieht, erlebt Freude an sich, er ist mit sich zufrieden und ruht in einem gesicherten und gehobenen Selbstgefühl, welches Spinoza als «acquiescentia in se ipso» bezeichnet. Das Gegentheil ist die Reue, das gedrückte Selbstgefühl als Folge verschuldeter allgemeiner Geringschätzung. Der Ruhm steigert das Selbstgefühl und erhöht die Selbstliebe, die den Hochmuth erzeugt, welcher nothwendig mißfällt. Daher kommt es, daß berühmte Leute so leicht hochmüthig werden und sich einbilden, aller Welt zu gefallen, während sie allen lästig sind.[2] Man könnte im Geiste Spinozas noch eine andere Folgerung hinzufügen: wenn die Sucht zu gefallen größer als der Stolz ist, so werden berühmte Leute bescheiden sein oder thun, um nicht zu mißfallen. Es giebt auch davon Beispiele.

7. Bewunderung und Verachtung.

Wir verknüpfen in unserer Einbildung nothwendig die ähnlichen Vorstellungen. Je ähnlicher nun ein Object anderen uns schon bekannten ist, oder je mehr Eigenschaften es mit diesen gemein hat, um so mehr fällt es in den uns geläufigen Ideenkreis und mischt sich dergestalt in die Masse schon gewohnter Vorstellungen, daß es unsere Aufmerksamkeit nicht gewinnt. Dagegen wird ein Object, welches den herkömmlichen Text unserer Vorstellungen unterbricht und neuer, ungemeiner, außerordentlicher Art ist, unsere Betrachtung an sich reißen

[1] Eth. III. Prop. XXIX. Schol. — Humanitas seu modestia est cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent (Aff. Def. XLIII.). Ambitio est immodica gloriae cupiditas (Aff. Def. XLIV.). — [2] Eth. III. Prop. XXX. Schol. — Gloria est laetitia, concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur. Pudor est tristitia, conc. idea alicujus nostrae actionis, quam alios vituperare imaginamur (Aff. Def. XXX—XXXI.).

und fesseln. Den Affect, den ein solcher Eindruck hervorruft, nennt Spinoza **Bewunderung**. Ist der erstaunliche Gegenstand eine furchtbare Erscheinung, so mischt sich die Bewunderung mit der Furcht, und es entsteht die Bestürzung (consternatio); sind es Vorzüge menschlicher Intelligenz und Thatkraft, die unsere Bewunderung erregen, so wird die letztere zur Verehrung (veneratio), und wenn wir den Gegenstand dieser Verehrung zugleich lieben, so entsteht die bewundernde Liebe, ein Gefühl wohlthuender Unterwerfung (devotio).

Sind es dagegen die verderblichen und gehässigen Leidenschaften der Menschen, wie Zorn, Neid u. s. w., die sich in ungewohnter Größe vor uns erheben, so werden wir von einem staunenden Abscheu (horror) ergriffen und gleichsam festgehalten. Das Gegentheil der Bewunderung ist die **Verachtung**, deren Object durch seinen Unwerth und seine Nichtigkeit auffällt. Wenn wir zugleich hassen, was wir zu verachten genöthigt sind, so entsteht die höhnische Geringschätzung (irrisio), welche ihr Object rücksichtslos verspottet und das Gegentheil der bewundernden Liebe ausmacht. Wie sich die Verhöhnung zur Devotion, so verhält sich die Wegwerfung (dedignatio) zur Verehrung: diese entspringt aus der Bewunderung der Weisheit, jene aus der Verachtung der Dummheit. Damit ist das Geschlecht derartiger Leidenschaften noch keineswegs erschöpft. Bewunderung und Verachtung können mit verschiedenen Affecten Verbindungen eingehen und sich demgemäß modificiren. In Rücksicht auf dasselbe Object kann die Bewunderung mit Haß, die Verachtung mit Liebe zusammentreffen, beide mit Furcht und Hoffnung u. s. f.; ja wir können in der Vorstellung desselben Gegenstandes zugleich Bewunderung und Verachtung empfinden. So unendlich nüanciren sich unsere Leidenschaften, daß wir nicht im Stande sind, alle Affecte, welche wir erleben, in unserem Bewußtsein zu erleuchten, genau zu unterscheiden und durch Worte zu bezeichnen. Der Reichthum ihrer Modificationen reicht weiter als die deutliche Erkenntniß und der sprachliche Ausdruck.[1]

IV. Die Classification der Leidenschaften.

1. Objective und subjective Verschiedenheit.

Alle bisher betrachteten Leidenschaften lassen sich, wenn wir dieselben in ihre Elemente auflösen, zurückführen auf Liebe und Haß,

[1] Eth. III. Prop. LII. Schol. Vgl. Aff. Def. IV—V. admiratio, contemptus). X—XI. (devotio, irrisio).

wie diese auf Freude und Trauer, die aus dem Willen zur Selbsterhaltung nothwendig folgen. So verschieden der letztere sein kann, so verschieden sind die Leidenschaften. Der Wille zur Selbsterhaltung ist das Thema aller Begierden, welche so mannichfaltig sind als die begehrenden Naturen und die begehrten Dinge: diese machen die Verschiedenheit im objectiven, jene im subjectiven Sinn. Es kommt darauf an, in welche Art der Objecte der Schwerpunkt unserer Begierde fällt: ob Sinnesgenuß oder Besitz oder Ehre die Dinge sind, welche erstrebt werden. Schwelgerei, Völlerei, Wollust, Reichthum, persönliche Auszeichnung sind die Ziele, welchen die meisten Menschen nachjagen, und die Spinoza schon in der Schrift über die Verbesserung des Verstandes als die Güter bezeichnet hatte, welche die gewissesten scheinen und die ungewissesten sind.[1]

Wir begehren die Dinge nach dem Maße unserer Empfänglichkeit für ihre Eindrücke. Diese Empfänglichkeit ist nicht bei allen Menschen dieselbe, nicht einmal jederzeit bei demselben Individuum. Was den einen reizt oder erschreckt, läßt den andern kalt und gleichgültig; bei der gleichen Gefahr zeigt sich dieses Individuum furchtsam, jenes kühn; von demselben Object fühlen wir uns jetzt hingerissen, jetzt abgestoßen, in einem dritten Moment gar nicht afficirt. Daher sagt Spinoza: „Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstande und derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten von demselben Gegenstande verschiedenartig erregt werden". Die Art und Stärke der Leidenschaften richtet sich nach der Natur der Dinge und dem Maß ihrer Kräfte. Die Thiere haben andere Begierden als die Menschen, die Insecten andere als die Fische und Vögel.[2]

2. Aeußere und innere Ursachen der Affecte.

Die Grundformen aller Leidenschaften waren Begierde, Freude und Trauer. Demgemäß unterscheidet Spinoza zwei Classen der Affecte: Arten der Begierde und Arten der Freude und Trauer. Die letzteren können auf doppelte Weise verursacht werden: entweder durch ein Ding außer uns oder durch unser eigenes Wesen; im ersten Fall sind sie mit der Vorstellung der äußeren Ursache, im anderen mit der der

[1] Eth. III. Prop. LVI. Schol. Vergl. Aff. Def. XLV—XLVIII.: Luxuria est immoderata convivandi cupiditas vel etiam amor. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor. Libido est cupiditas et amor in commiscendis corporibus. S. oben Buch II. Cap. X. S. 278 flgd. — [2] Eth. III. Prop. LI. Schol. Prop. LVII. Schol.

inneren verbunden. Es giebt daher drei Classen von Leidenschaften: 1. Arten der Begierde, 2. Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache, 3. Arten der Freude und Trauer, verbunden mit der Idee der inneren Ursache.

Die Arten der Begierde sind: Sehnsucht, Wetteifer, Dankbarkeit, Wohlwollen, Zorn, Rachsucht, Grausamkeit, Scheu, Kühnheit, Zaghaftigkeit (pusillanimitas), Bestürzung, Leutseligkeit (Bescheidenheit), Ehrgeiz, Schwelgerei, Geiz, Wollust.[1]

Die Arten der von außen verursachten Freude sind: Liebe, Sympathie, Hingebung, Gunst, Ueberschätzung, Hoffnung, Zuversicht, Freude über einen unerwartet guten Ausgang, Mitgefühl mit fremdem Glück. Die Arten der von außen verursachten Trauer sind: Haß, Antipathie, Hohn, heftiger Unwille, Geringschätzung, Neid, Furcht, Verzweiflung, Schmerz über eine fehlgeschlagene Hoffnung, Mitleid.[2]

Die Arten selbstverursachter Freude und Trauer sind: Selbstzufriedenheit und Niedergeschlagenheit oder Reue, Hochmuth und Kleinmuth (übermäßiger Mangel an Selbstvertrauen), Ruhm und Schamgefühl.[3]

3. Leidende und thätige Affecte.

Das Wesen jedes Dinges ist seine Kraft, Thätigkeit ist deren Ausdruck: daher strebt jede Natur, soviel sie vermag, thätig zu sein. Die Begierde ist der thätige Affect oder die Action, die Kraftäußerung steigert das Selbstgefühl und ist allemal der Uebergang zu größerer Vollkommenheit, d. h. Freude. Daher sind alle thätigen Affecte freudiger Art, kein trauriger Affect ist thätig. Die thätigen Affecte sind nur Arten der Begierde und Freude, niemals der Trauer. „Unsere Begierde und Freude“, sagt Spinoza, „kann leidender und thätiger Natur sein, aber unsere thätigen Affecte gehören lediglich zur Natur der Freude oder der Begierde.“[4]

Unsere Thätigkeit ist unsere Tüchtigkeit und Tugend; die Begierde darnach ist der tapfere Affect (fortitudo). Unsere Geistesthätigkeit besteht im Denken, in der Ausbildung der Vernunft und des vernunftgemäßen Lebens in uns selbst und in andern. In den Sinnesgenüssen sind wir abhängig und leidend, in allen Empfindungen trauriger Art gedrückt und niedergeschlagen. Die Begierde thätig zu sein, unsere Kraft auszuüben und

[1] Eth. III. Aff. Def. XXXII—XLVIII. — [2] Def. I—XXIV. — [3] Ibid. Def. XXV—XXVI. — [4] Eth. III. Prop. LVIII—LIX.

zu steigern erhebt uns über die leidenden Zustände sinnlicher Genüsse und gehässiger Affecte, sie erzeugt in unserem Leben das mäßige, nüchterne, besonnene Verhalten, in unserer Gesinnung gegen andere die bescheidene, milde, wohlwollende Denkungsart, sie macht uns stark gegen uns selbst, uneigennützig und hülfreich gegen andere. Daher sind **Seelenstärke** (animositas) und **Großmuth** (generositas) die beiden Arten des thätigen Affects, dessen Grundform die **Tapferkeit** ist. Mäßigung und Nüchternheit sind Beispiele der Seelenstärke, Bescheidenheit und Milde Beispiele der Großmuth. So folgt aus den thätigen Affecten nothwendig das sittliche Leben. Läßt sich beweisen, daß jene Affecte die mächtigsten sind und darum herrschen müssen, so ist die Sittenlehre auf geometrische Art begründet. Ob die activen Leidenschaften gewaltiger sind als die passiven: dies ist die Frage, von welcher die Ethik Spinozas abhängt.

V. Gesammtresultat.

Natura humana

- Idea corporis humani (Mens humana)
  - Ideae affectionum corp. hum.
- Corpus humanum
  - Affectiones corp. hum.

Affectus

- Actiones
- Passiones

Appetitus

- Actiones → Fortitudo
  - Animositas. Generositas
- Passiones
  - Laetitia
    - Amor. Spes
  - Tristitia
    - Odium. Metus etc.

Achtes Capitel.

Die menschliche Gesellschaft und der Staat.

I. Sitten- und Staatslehre.

Alles menschliche Handeln ist bedingt durch die Affecte. Unter den Objecten und Ursachen der letzteren sind auch Wesen unserer Art, andere Menschen. Die Begierden und Leidenschaften sind die Factoren, welche die Menschen verbinden und trennen: daher müssen alle Verhältnisse, welche die letzteren eingehen, als nothwendige Folgen der Affecte begriffen werden, wie diese als nothwendige Folgen der Natur. Die gesetzmäßige Vereinigung der Menschen im Großen nennen wir Gemeinwesen oder Staat. Es giebt keine andere gesetzliche Ordnung als den Causalnexus. In der Erkenntniß der wirkenden Ursachen, woraus das Staatsleben folgt und wodurch die öffentliche Gemeinschaft der Menschen erzeugt und zusammengehalten wird, besteht die Staatslehre oder Politik.

Damit ist der Gesichtspunkt festgestellt, unter welchem Spinoza die wissenschaftliche Aufgabe der Politik begreift; es ist derselbe, unter dem vorher die Aufgabe der Sittenlehre erklärt wurde: nämlich die volle Einsicht in die menschliche Natur, insbesondere in ihre Begierden und Leidenschaften, diese sind ihre Macht und darum ihr Wesen. Ohne Kenntniß des wirklichen Menschen ist eine wahre Politik eben so unmöglich wie eine wahre Sittenlehre. Diese will die richtige Lebensverfassung, jene die richtige Staatsverfassung darthun. Wenn man nicht weiß, unter welchen Bedingungen die menschliche Natur lebt und handelt, so kann man die Formen des Menschenlebens nicht erkennen. Die Ethik kommt bei solcher Unkenntniß in die Gefahr satyrisch, und die Politik in die utopistisch zu werden; beide zeigen sich dann gleich unfruchtbar und untauglich. Dies ist der Vorwurf, welchen Spinoza der bisherigen Sittenlehre entgegenhält, und den von jeher die Staatsmänner den Philosophen, welche Politiker sein wollten, gemacht haben: daß ihre Entwürfe unpraktisch und auf die wirklichen, in der Menschenwelt gegebenen Verhältnisse nicht anwendbar seien, daß sie die Menschen regieren wollen, ohne sie zu kennen.

Da nun Sitten- und Staatslehre dieselbe Grundlage und denselben Ausgangspunkt haben, nämlich die Einsicht in die menschliche Natur und deren Affecte, so erhellt hieraus der Zusammenhang beider. Es ist daher falsch zu meinen, daß der politische Tractat mit der Ethik keinen Zusammenhang und in dem ganzen System nur die Bedeutung eines Nebenwerkes habe. Sowohl in dem theologisch-politischen Tractat als auch in der Ethik ist die Staatslehre vorbereitet, namentlich mit der letzteren steht sie in der genauesten und unmittelbarsten Verbindung, sie ist nicht bloß auf die Ethik gefolgt, sondern aus ihr hervorgegangen und insbesondere durch deren zweiten und dritten Theil bedingt: die Lehre vom menschlichen Geist und von den Affecten. Der Zusammenhang ist hier in der Sache so klar, daß er unverkennbar einleuchtet; außerdem hat der Philosoph denselben so nachdrücklich an mehreren Stellen hervorgehoben, daß, wer ihn verkennt oder in Abrede stellt, nicht bloß die Lehre Spinozas nicht genug verstanden, sondern auch dessen Schriften nicht genug gelesen zu haben scheint. Denn die Ethik und der politische Tractat stützen sich gegenseitig und weisen unmittelbar auf einander hin.

In der Schlußabhandlung des zweiten Theiles der Ethik wird ausdrücklich gesagt, daß die hier entwickelte Lehre von der Natur des menschlichen Geistes dem socialen Menschenleben und der Politik förderlich sei, denn sie zeige, wie die Menschen sich gesellig zu einander verhalten und wie sie regiert werden müssen. Und die Einleitung zum dritten Theil der Ethik, welcher die Affecte behandelt, stimmt mit der Einleitung des politischen Tractats darin völlig überein, daß beide ganz in derselben Weise die Nothwendigkeit und den Werth der Leidenschaften hervorheben. Dort heißt es: ohne diese Einsicht ist keine Sittenlehre möglich; hier: ohne diese Einsicht ist keine Staatslehre möglich. Der politische Tractat stützt sich unmittelbar auf die Lehre von den Affecten und beruft sich in dieser Rücksicht ausdrücklich auf die Ethik, welche er voraussetzt.[1]

Spinoza selbst sagt in der Einleitung jenes Werks: „Ohne Zweifel haben die Staatsmänner weit treffender die Gegenstände der Politik behandelt, als die Philosophen, denn sie hatten die Erfahrung zum Lehrer und lehrten darum nichts den Bedingungen des

[1] Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Eth. III. Praef. = Tract. polit. Introd. Cap. I. § 1—V. Vgl. oben Buch II. Cap. VII. S. 197.

menschlichen Lebens Fremdes". „Als ich mich nun selbst der Politik zuwendete, hatte ich nicht die Absicht, neue oder auffallende Dinge zu lehren, sondern ich wollte sicher und zweifellos darthun, was mit dem wirklichen Leben völlig übereinstimmt."[1] So würde Spinoza nicht reden, wenn er die Politik nur als Nebensache betrachtet hätte: er würde nicht sagen, daß seine Aufgabe sei, dieselbe sicher und methodisch (certa et indubitata ratione) zu behandeln.

Indessen sehen wir auch, wie sich in Rücksicht auf die Leidenschaften das politische und sittliche Leben von einander unterscheiden. In der menschlichen Gesellschaft sind die selbstsüchtigen Affecte nicht überwunden, sondern nur gezähmt und niedergehalten; hier sind die Leidenschaften gleichsam im Käfig. Ihr gewaltsamer Ausbruch wird durch Gesetze gehindert, deren Strafen zu fürchten sind; die Masse schreckt, wenn sie nicht zittert; sie ist furchtbar, wenn sie nicht selbst sich fürchtet. Die Furcht ist auch eine Leidenschaft, und wo eine Leidenschaft ist, sind alle. Das politische Leben der Menschen hat daher zu seinem Stoff dieselben Begierden und Leidenschaften, die wir kennen gelernt haben; es liegt den Affecten weit näher, als das sittliche Leben, ja es fällt seinem ganzen Umfange nach in das Gebiet, in welchem die Leidenschaften herrschen, während das sittliche Leben gerade darin besteht, daß in ihm die Leidenschaften beherrscht werden. Um so viel näher liegt der Affectenlehre die Politik als die Ethik. Dies ist der Grund, warum wir an dieser Stelle die Staatslehre Spinozas behandeln; wir müssen in dem methodischen Gange der Folgerungen von der Affectenlehre durch die Politik zur Sittenlehre fortschreiten.

Die nothwendigen Formen der menschlichen Gesellschaft und der Staatsordnung sollen aus den Bedingungen des wirklichen Lebens abgeleitet werden. Diese Aufgabe bestimmt den politischen Standpunkt Spinozas: er begreift die Wirklichkeit als Natur und diese als mechanische Causalität. Seine Staatsbegriffe sind daher rein weltlich, rein natürlich, rein mechanisch. Der weltliche Staatsbegriff widerspricht den scholastischen Vorstellungen des Mittelalters, der naturalistische den Staatstheorien unserer Zeit, der mechanische dem politischen Geiste des Alterthums.

Sobald die Philosophie den Staat nur aus weltlichen Bedingungen ableitet, begründet sie die reine Politik, welche allen theo-

[1] Tract. pol. Cap. I. § IV.

logischen Charakter ausschließt und sich mit der Physik unter denselben rationalen Gesichtspunkt begiebt. Wie diese nur mit materiellen Factoren und Kräften rechnet, so braucht die Politik nur menschliche Factoren und Kräfte; beide berufen sich nicht mehr auf die Autorität und Statuten einer göttlichen Offenbarung. Damit entscheidet sich der Gegensatz gegen die scholastischen Staatsbegriffe des Mittelalters; die scholastische Politik ist kirchlich, die reine Politik ist weltlich, und in diesem weiten Begriff verträgt sie sich sowohl mit dem Alterthum als auch mit unserer Zeit.

Nun sind jene weltlichen Bedingungen, aus denen der Staat hergeleitet wird, näher bestimmt, rein natürlich; die physikalischen Begriffe werden maßgebend für die politischen, die Naturgesetze erklären die Grundgesetze der Staatsordnung, und die reine Politik wird in ihrer Fortbildung zu einer Naturlehre des Staats. In diesem Charakter liegt der Unterschied von den heutigen Staatsbegriffen, die sich auf Freiheitsgesetze, nicht bloß auf Naturgesetze gründen, während die naturalistische Politik mit der Vorstellungsweise des Alterthums darin übereinkommt, daß beide das politische Leben als eine Fortsetzung der Naturordnung betrachten. Doch unterscheidet sich in den Naturbegriffen selbst die neuere Philosophie von der alten; sie setzt die Natur gleich der wirkenden Causalität und die Ordnung der Dinge gleich dem mechanischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Da nun die gesellschaftliche Ordnung der Menschenwelt aus der natürlichen Ordnung der Dinge allein richtig begriffen werden kann, so gilt der Staat als eine Ordnung, welche aus dem Causalnexus der menschlichen Leidenschaften nothwendig folgt, als eine Macht, welche nach den Gesetzen äußerer Nothwendigkeit entsteht und erhalten wird: die Politik wird zur Mechanik des Staats.

So erhebt die neuere Philosophie vermöge ihrer dogmatisch-naturalistischen Richtung dem kirchlichen Staat gegenüber den weltlichen (politischen), sie begründet die politische Staatsgewalt nicht durch moralische, sondern durch natürliche Gesetze, sie begreift diesen politischen Naturstaat nicht als Organismus, sondern als Mechanismus und bestimmt demgemäß seine Verfassung; sie unterscheidet sich darin von den herrschenden Staatsbegriffen der übrigen Zeitalter: der antike Staatsbegriff ist organisch, der scholastische kirchlich, der moderne sittlich.

Der Begründer der reinen Politik, welcher den Staat als weltliche Macht auffaßt, aus den Bedingungen des wirklichen Lebens begreift und

aus rein menschlichen Interessen und Factoren berechnet, ist Machiavelli, der größte Gegner aller scholastischen und patriarchalischen Staatsbegriffe, zugleich ein politischer Denker und Künstler, dessen erfahrener und tiefer Verstand aus den geschichtlich gegebenen Verhältnissen besser, als aus den Grundsätzen der Metaphysik, die politischen Nothwendigkeiten, den Charakter, die Bildung und Aufgabe weltlicher Herrschaft zu begreifen wußte. Der Begründer der naturalistischen Politik, welcher den weltlichen Staat aus Naturgesetzen ableitet und den machiavellistischen Gedanken der absoluten Fürstengewalt gleichsam physikalisch beweist, ist Hobbes, der entschiedenste Gegner aller theologischen und moralischen Staatsbegriffe, welche er dem rein monarchischen unterordnet. Endlich die mechanische Staatslehre, die nothwendig aus der naturalistisch gefaßten Grundlage der Politik hervorgeht, findet ihren Typus in Spinoza.

Machiavelli erklärt den Staat aus der Geschichte, Hobbes und Spinoza begründen ihn aus der Natur, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß jener nicht vermochte, den wirklich gesetzmäßigen Staat aus der Natur abzuleiten, denn das Staatsgesetz fällt ihm mit der Willkür des Fürsten zusammen, während Spinoza gerade darauf bedacht ist, dem politischen Menschenleben die gleichförmige und ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der Natur einzuprägen. Jener sucht für den Staat den natürlichen Grund, dieser zugleich die natürliche Verfassung, welche die Willkür ausschließt. Machiavelli verhält sich zum Staat als Politiker, Hobbes als Naturalist, Spinoza als Mechaniker.[1]

Wir finden keinen Ausdruck, um treffender den Geist zu bezeichnen, in welchem Spinoza das menschliche Staatsleben betrachtet, und der deutlich genug aus dem Bruchstück seines politischen Tractats hervorleuchtet. Der Staat erscheint ihm als das geordnete Zusammenleben der Menschen; die Staatsformen gelten ihm daher als die Regeln, welche den socialen Verkehr im Gleichgewicht halten, und die vor allem darauf berechnet sein müssen, jede Ausnahme oder unregelmäßige Bewegung zu verhüten,

---

[1] Ueber Machiavelli vgl. dieses Werk. Bd. I. Einl. Cap. V. S. 81—85. Ueber Hobbes: mein Werk über Fr. Bacon und seine Nachfolger (2. Aufl. 1875), Buch III. Cap. II. S. 525—533. Spinoza kannte seine beiden Vorgänger, er hatte Machiavellis Discorsi und dessen Principe gelesen und citirt diese Schriften in seinem politischen Tractat. Hobbes' Leviathan war lateinisch 1670 in Amsterdam erschienen. Daß Sp. mit diesem Werke bekannt war, sehen wir aus dem 50. Br., worin er die Differenz zwischen Hobbes' Lehre und der seinigen kurz und treffend bezeichnet.

die jenes Gleichgewicht stören könnte. Er möchte den Staat wie eine Maschine verfassen, welche den Gang der menschlichen Dinge in regelmäßiger Bewegung hält und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln. Je richtiger die Theile in einander greifen und je sicherer ihre Bewegung von Statten geht, um so besser ist die Maschine, um so vollkommener die Staatsform. Darum ist die spinozistische Staatskunst sorgfältig und bis ins Einzelne bemüht, die gesellschaftlichen Einrichtungen so zu treffen, daß sich das Staatsgebäude mit mechanischer Sicherheit aufrechthält und durch äußere und unfehlbare Mittel gegen die möglichen Gefahren geschützt wird.

Diese Staatsformen gleichen Festungsplänen und ihre Einrichtungen sind Fortificationen, welche gegen feindliche Störungen mit aller möglichen Umsicht ausgedacht sind. Denn die einzige Gefahr, welche der spinozistische Staat fürchtet, ist der gewaltsame Angriff; die einzige Sicherheit, welche er sucht, ist darum der gewaltsame Schutz. Plato dachte im Geiste seiner Naturanschauung den Staat als einen vollendeten Organismus, in welchem die Zwecke des menschlichen Lebens auf eine normale und unfehlbare Weise verwirklicht werden. Spinoza denkt im Geiste seines Naturbegriffs den Staat als einen vollendeten Mechanismus, in welchem die Kräfte des menschlichen Lebens friedlich verbunden werden und eine gesicherte Coexistenz führen. Beide sind bemüht, das Staatsgebäude vollkommen im Sinne der Natur zu entwerfen, deren Ordnung sie in entgegengesetzten Richtungen auffassen. Nach Plato ist der Staat die Darstellung der Gerechtigkeit, der idealen, über die Begierden erhabenen Menschennatur; nach Spinoza sind Natur und Begierde identisch.

Als die einzigen Bedingungen, woraus das politische Leben abgeleitet werden soll, betrachtet Spinoza die wirklichen Menschen, deren wahres Wesen nicht durch einen utopistischen Begriff der Moral oder durch ein Dogma der Religion, sondern lediglich durch die Erkenntniß der Natur ausgemacht werden kann.[1] Da nun alle Gesellschaftsverhältnisse in Rechten bestehen, welche das Zusammenleben der Individuen reguliren, so muß die Natur als die Quelle angesehen werden, woraus der wahre Rechtsbegriff fließt. Das durch die Naturgesetze begründete Recht ist das Naturrecht im Unterschiede von jenen äußerlich autorisirten Rechten, welche der geschichtliche Gang der Dinge zufällig gebildet oder moralische und religiöse Gesetzbücher nach Gutdünken vorgeschrieben haben.

[1] Tract. polit. Cap. I. § I—II.

II. Natur- und Staatsrecht.

1. Das Naturrecht.

Was ist Naturrecht? Offenbar das Recht, welches die Natur hat und kraft ihrer Gesetze den Dingen ertheilt, denn jedes Recht ist eine gesetzmäßige Bestimmung. Die Naturgesetze bestehen in der Causalität, vermöge deren Gott oder die Natur die einzige freie Ursache aller Dinge und jedes einzelne Ding eine Wirkung gewisser Ursachen, eine Ursache gewisser Wirkungen bildet. Mithin ist kraft ihrer Gesetze die Natur die absolute Macht, das in allen Dingen wirkende Vermögen, und jedes einzelne Ding eine relative oder beschränkte Macht, d. h. ein Maß bestimmter Kräfte. Aber die Gesetze der Natur sind nicht willkürliche Verordnungen, sondern nothwendige und ewige Gesetze, die aus dem Wesen Gottes selbst folgen. Darum ist alles, was durch diese Gesetze geschieht, eine unabänderliche, richtige und rechtmäßige Bestimmung. Denn was niemals ungültig gemacht werden kann, muß offenbar als ein ewiges Recht angesehen werden. Jene Macht mithin, die der Natur selbst und allen ihren Erscheinungen nach göttlichen Gesetzen zukommt, ist kein Lehen, sondern Eigenthum, ein nothwendiges, gegen jeden willkürlichen Eingriff gesichertes Vermögen, also Machtvollkommenheit, deren Begriff unmittelbar die Geltung der Rechtskraft einschließt.[1]

In der Natur giebt es kein anderes Gesetz als das nothwendige Wirken, kein anderes Recht als das wirkende Vermögen. Darum ist die Macht der Dinge der einzig mögliche Inhalt des Naturrechts; Naturmacht ist Recht, und Recht ist Naturmacht: diese beiden Begriffe sind einander vollkommen gleich. Denn Recht ist unter allen Umständen das Vermögen, irgend etwas zu thun, also immer eine Macht; ohne diese wäre das Recht eine nichtige Bestimmung, ein Name ohne gültigen Inhalt. Aber eine bloß geliehene Macht ist zufällig, sie ist von außen gegeben und verlierbar, sie ist von fremden und wandelbaren Bedingungen abhängig: darum ist sie immer ein problematisches, nie ein vollkommenes Recht. Das wirkliche Recht besteht mithin in einer Macht, welche nicht geliehen, sondern mit dem Wesen selbst als eine nothwendige Folge verknüpft oder in dessen eigenthümlicher Natur gegründet ist. Nur die Naturmacht ist Machtvollkommenheit. Das machtlose Recht ist nichtig, das Recht einer geliehenen Macht ist problematisch, das Recht allein der Naturmacht ist wirklich. Um Spinozas Rechtsbegriff zu wider-

[1] Tract. pol. Cap. I. § II—III.

legen, müßte man daher zeigen, daß es ein Recht ohne Macht und eine Macht ohne Natur giebt. Denn er bestimmt den Rechtsbegriff zunächst durch die vollkommene oder göttliche Macht und diese durch die natürliche. „Unter dem Rechte der Natur verstehe ich die Naturgesetze selbst oder die Regeln, nach denen alles geschieht, d. i. die eigene Macht der Natur; darum erstreckt sich in der ganzen Natur und folglich in jedem einzelnen Individuum das natürliche Recht so weit als die Macht. Was mithin jeder einzelne Mensch kraft seiner Naturgesetze vollbringt, das thut er mit absolutem Naturrecht, und sein Recht auf die Natur wiegt nach dem Maße seiner Macht.“[1]

Recht und Naturmacht sind identisch. Jedes Ding schließt ein bestimmtes Vermögen in sich und beschreibt nach dem Maße seiner Kräfte eine bestimmte Sphäre von Wirkungen. Weil ein solches Vermögen in jedem Dinge existirt, darum ist in der Natur nirgends ein vollkommenes Unvermögen oder eine absolute Ohnmacht. Weil alle Wirkungen eines Dinges in seinem Wesen oder in seiner Macht begründet sind, woraus sie mit Nothwendigkeit folgen, darum giebt es in der Natur keinen Mißbrauch der Kräfte. Endlich, weil in jedem Dinge die Naturmacht beschränkt ist, darum sind auch seine Wirkungen nach Beschaffenheit und Größe beschränkt, und kein Wesen kann leisten, was seine Kräfte übersteigt. Da nun das Recht in der Natur gleichkommt der Macht der Dinge, so ist das Unrecht gleich der Ohnmacht oder dem Unvermögen; es giebt daher im Sinne der Natur weder einen rechtslosen noch einen rechtswidrigen Zustand, sondern nur Rechtsschranken, welche mit den Naturschranken der Dinge zusammenfallen. Jede bestimmte Kraft schließt andere Kräfte, jedes bestimmte Recht andere Rechte aus.

Unrecht im Sinne der Natur bedeutet daher die Abwesenheit oder den Mangel bestimmter Rechte. weil Recht im Sinne der Natur nur die Gegenwart oder Existenz bestimmter Rechte bezeichnet. Jemand hat Unrecht, das heißt: er entbehrt gewisse Rechte, weil er gewisse Kräfte entbehrt, ohne welche jene Rechte nicht ausgeübt werden können. Man darf von dem schwachen Geiste keine Weisheit und von dem kranken Körper keine Gesundheit verlangen. Ist darum die Thorheit ein Unrecht? Eben so wenig und eben so sehr als die Krankheit. In beiden Fällen ist es der Mangel an Kraft, also die Schranke des

[1] Tract. pol. Cap. II. § IV.

Wesens oder die Naturbeschaffenheit selbst, welche dem Einen das Recht auf die Geistesstärke, dem Andern auf das körperliche Wohlsein verbietet. Wenn die Geistesstärke Naturbestimmungen sind, so ist die Dummheit von Natur ebenso berechtigt als die Weisheit, und bei allem sonstigen Unterschiede, welcher zwischen dem begabten und dem beschränkten Verstande existirt: ihre naturrechtliche Stellung ist insofern dieselbe, als es dem Einen eben so erlaubt sein muß seine Fähigkeiten zu offenbaren, als dem Andern seine Mängel. Aber wird nicht dadurch von seiten des Rechtes selbst der menschlichen Schlechtigkeit ein maßloser Spielraum eröffnet? Im Gegentheil, da alle Schlechtigkeit von Natur beschränkt und mangelhaft ist, so muß sie sich von selbst mit einem dürftigen Gebiete begnügen, und sogar ihre Anmaßungen sind elend. Das Recht, welches sie hat und ausübt, ist das eines Mangels, welchen man gewähren lassen muß, weil die Erbitterung dagegen werthlos und ohnmächtig wäre. Die Mängel gewinnen dabei nichts, wenn sie Rechte heißen, denn ihre Geltung und ihr öffentliches Ansehen bleibt dasselbe, als ob sie wie Unrechte behandelt würden. Oder vermehrt es etwa den Werth eines aufgeblasenen Thoren, wenn wir die Dummheit für seine Eigenschaft halten?[1]

Es giebt mithin im reinen Naturstande kein wirkliches Unrecht, weil kein Vermögen dafür existirt oder weil es hier keine Gesetze giebt, die verletzt werden können. Denn Unrecht läßt sich überhaupt nur an Gesetzen verüben, aber in der Natur geschieht alles gesetzmäßig, und die Naturgesetze handeln immer richtig. Darum ist auch im menschlichen Naturstande alles recht, was die Gesetze der menschlichen Natur verlangen und die Kräfte derselben vollbringen. Ihre Gesetze verlangen die Herrschaft der Affecte; ihre Kräfte äußern sich in der Gewalt, womit die Gemüthsbewegungen wirken, und die Affecte selbst bilden in ihrer Mannichfaltigkeit die Variation eines einzigen Themas: nämlich der menschlichen Selbstliebe, welche bejaht, was ihre Realität mehrt, und verneint, was sie vermindert. Alle Leidenschaften sind selbstsüchtige Gewalten, jeder Mensch ist ein geborener Egoist. Die Moralisten nennen ihn darum böse oder sündhaft, aber sie können die Sache nicht ändern, so sehr sie dieselbe auch beklagen, und das Naturgesetz nicht umstoßen, so sehr sie dasselbe auch tadeln. Wenn man die Leidenschaften ohne Leidenschaft betrachtet, so muß man ge-

[1] Tract. polit. Cap. II. § XVIII. Vgl. Epist. XXV. Epist. XXXVI.

stehen, daß sie natürliche Aeußerungen sind, welche nothwendig erfolgen und eben so wenig als andere Naturerscheinungen durch Worte eingeschüchtert oder vertrieben werden.

Das Naturrecht des Menschen besteht in den Affecten und gilt, so weit sich die Herrschaft derselben erstreckt. Die Grenze der Macht ist auch die Grenze des Rechts; alles, was ein Individuum mit seinen natürlichen Kräften ausführen kann, liegt innerhalb seiner Rechtssphäre. Da nun jeder zufolge seiner Natur selbstsüchtig handelt, so wird er seine Macht und sein Recht so viel als möglich zu erweitern und darum das Vermögen der Anderen einzuschränken suchen. Jede selbstsüchtige Handlung ist eine feindliche, sie bejaht nur den eigenen und verneint allen fremden Vortheil. Daraus folgt, daß die Menschen von Natur einander feindlich sind und mithin der ursprüngliche Rechtszustand im Kampfe aller mit allen besteht, denn nach dem Naturrecht ist jeder sich selbst der Nächste, und die Fremden gelten als Feinde. Das Recht der Feinde ist der gegenseitige Kampf, worin jeder Einzelne seine Kraft, so weit es geht, gegen die Anderen braucht und durch deren Vernichtung den Spielraum und das Machtgebiet des eigenen Daseins erweitert. Deshalb ist der natürliche Rechtszustand der Menschen nicht der Friede, sondern der Krieg, nicht das goldene Zeitalter der Poeten, sondern die ungebändigte Selbstsucht der rohen Natur, ein wildes Chaos ringender Kräfte, wo statt der Vernunft die Begierden herrschen.

Aber dieser Zustand des reinen Naturrechts kann sich unmöglich halten, denn es liegt in dem Kampfe aller mit allen ein Widerspruch, welcher im Sinne des Naturrechts selbst nicht ertragen werden kann, und der es überhaupt unmöglich macht, daß in der Wirklichkeit jemals ein solcher vollkommener Kriegszustand des menschlichen Lebens stattfindet. Denn das Naturrecht will die Selbsterhaltung der Individuen, der Kampf hingegen ist deren gegenseitige Vernichtung: dort sucht jeder Einzelne sein Dasein zu sichern und zu genießen, hier dagegen wird er bedroht und gefährdet. An die Stelle der Sicherheit tritt die Furcht, an die des Genusses die Gefahr, und wenn der Zustand des Rechts für jeden Einzelnen die größtmögliche Macht verlangt, so erzeugt im Gegentheil der Zustand des Kampfes die größtmögliche Ohnmacht. Denn was kann ohnmächtiger sein, als ein fortwährend bedrohtes und von Furcht bewegtes Dasein? Der Kampf ist mithin die Verneinung des Naturrechts; darum verlangt dieses nothwendig dessen entschiedene Aufhebung.

So lange die Menschen einander bekämpfen, sind alle Rechte unsicher. Wirkliche Geltung gewinnen sie erst in dem sichern Leben, und dieses ist nur möglich in der friedlichen Verbindung. Unsicher war das menschliche Leben, so lange es im gewaltsamen Kampfe begriffen war, wo sich die Kraft jedes Einzelnen mit ausschließender Selbstsucht geltend machte und das Naturrecht dem Faustrechte gleichkam. Sicher dagegen wird das menschliche Leben, wenn sich die selbstsüchtigen Kräfte vereinigen und auf diese Weise einen Zustand gemeinsamer Macht und gemeinsamer Rechte bilden. Nur das gemeinsame Recht ist sicher, nur das sichere Recht ist wirklich. Darum kann ein wirkliches Naturrecht nicht in dem isolirten oder vereinzelten Individuum, sondern allein in der Gesellschaft stattfinden, und diese muß daher als der einzig mögliche und gültige Rechtszustand betrachtet werden.

2. Das Staatsrecht.

Was ist die Gesellschaft? Eine Menge von Individuen, die sich nicht mehr bekämpfen, sondern vertragen, also eine gemeinsame Macht bilden, welche über den Einzelnen steht und darum das Recht hat, sie zu beherrschen. Die Gesellschaft ist demnach die naturrechtliche Verbindung der Menschen oder die Herrschaft einer Menge. Dadurch wird die Herrschaft des Individuums gebrochen und der Macht desselben die feste Schranke gesetzt; der Streit der menschlichen Naturkräfte ist geschlichtet und der Grund zu einer bürgerlichen Lebensordnung gelegt.

Unter der Herrschaft einer Menge (imperium multitudinis) verstehen wir den Staat überhaupt oder die Macht eines allgemeinen und gesetzmäßigen Willens über den einzelnen, also ein Verhältniß, welches in jedem Staatsleben die erste Bedingung ausmacht und ohne welches der Staat in keiner Form existiren kann. Es soll daher mit dieser Erklärung jetzt keine bestimmte Staatsform hervorgehoben, sondern das bürgerliche Leben überhaupt von dem natürlichen unterschieden werden. Das natürliche Leben ist die Herrschaft der Begierden, also die ungezähmte Macht des Individuums; das bürgerliche Leben ist die Herrschaft der Vielen, also die Unterordnung der Einzelnen.

Was nun den Uebergang von jenem Zustande in diesen, die Verwandlung des status naturalis in den status civilis, des Naturrechts in Staatsrecht betrifft, so liegt hier für die Naturalisten der Politik ein bedenklicher Punkt, dessen Schwierigkeit Spinoza erkannt und zu lösen gesucht hat. Denn Naturrecht und Staatsrecht müssen

sich gegenseitig ausschließen, da jenes in der Herrschaft, dieses in der Unterordnung der Einzelnen besteht. Wie lassen sich diese entgegengesetzten Zustände verknüpfen? Wenn man mit dem Staatsrechte Ernst macht, so ist zu fürchten, daß man das Naturrecht aufgiebt, und umgekehrt, daß man den Staat, wenn man ihn ernstlich auf die Naturrechte der Individuen gründen will, in das Naturleben selbst zurückführt. Die naturalistische Politik zeigt in hervorragenden Beispielen diese beiden Extreme: das erste in Hobbes, der das Naturrecht durch das Staatsrecht vernichtet, das andere in J. J. Rousseau, der das Staatsrecht in die Naturrechte auflöst; sie verfehlt in beiden den Uebergang vom status naturalis in den status civilis, weil sie in Hobbes den Naturzustand vollkommen vernichtet und in Rousseau gar nicht verläßt. Spinozas Staatsbegriff bildet den Uebergang von Hobbes zu Rousseau. Es ist unmöglich, die Naturgesetze umzustoßen, darum ist es unmöglich, die Naturrechte zu vernichten. Dies war die auffallende Ungereimtheit in der Politik von Hobbes, welche sich auf die Naturgesetze beruft und dennoch die Naturrechte der Individuen innerhalb der Staatssphäre vollkommen verneint oder wenigstens durch einen willkürlichen Vertrag aufhebt. Ein solcher Vertrag ist nach den vorausgesetzten Grundbegriffen eine unmögliche Handlung. Spinoza denkt in diesem Punkte folgerichtiger, als sein Vorgänger. Es steht ihm fest, daß die Naturrechte ebenso wie die Naturgesetze ewige Gültigkeit haben, daß man sie daher nicht durch irgend eine Uebereinkunft nichtig machen könne; der Staat gilt ihm nicht als das aufgehobene, sondern als das verwirklichte Naturrecht oder als die nothwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Nicht die rechtliche, sondern nur die gefährliche Seite des Naturzustandes soll im Staate aufgehoben, nicht das Recht, nur der Kampf der Individuen soll hier beseitigt werden: darum ist der einzige Unterschied zwischen dem naturrechtlichen und staatsrechtlichen Leben die Sicherheit des Daseins. „Was die Politik betrifft", erwiedert Spinoza auf eine an ihn gerichtete Frage, „so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes darin, daß ich das Naturrecht stets unverletzt erhalte und das Recht der Obrigkeiten gegen die Unterthanen genau nach dem Maße ihrer Macht abwäge".[1]

Das ruhige und gesicherte Leben ist bei Spinoza der höchste Zweck, welchen die Gesellschaft erstrebt, oder, um uns in diesem Falle genauer

[1] Discrimen inter me et Hobbesium in hoc consistit, quod ego jus naturale semper sartum tectum conservo. Ep. L. (Op. I. pg. 635).

als der Philosoph selbst auszudrücken, das Streben nach Sicherheit ist der alleinige Grund, aus welchem die Gesellschaft folgt. Dieses Streben ist eine naturgesetzliche Nothwendigkeit. Wenn in der Natur alles nach Selbsterhaltung strebt, so wird auch von den Naturrechten dasselbe gelten müssen. Nun ist der gesicherte Rechtszustand nur in der Gesellschaft oder im Staate möglich, darum ist dieser eine nothwendige Folge der Naturgesetze, denn er bildet das wirkliche Dasein der Naturrechte, welche unsicher und mehr eingebildet als wirklich sind, so lange sie im atomistischen Naturzustande von der Macht des Einzelnen abhängen. Daher kommt es, daß in der spinozistischen Politik der Staat sich weniger auf die willkürlichen Verträge, als auf die nothwendigen und naturgemäßen Verbindungen der Menschen gründet und nicht in dem übertragenen, sondern in dem natürlichen Rechte der Gesellschaft besteht.[1]

Daraus folgt von selbst, daß es diesem so begründeten und berechtigten Staate nicht möglich ist, aus den Menschen andere Wesen zu machen, als sie von Natur sind; er gestaltet den wechselseitigen Verkehr der Individuen nur nach der Richtschnur äußerer Legalität und bringt dieselben in kein moralisches oder gemüthliches Verhältniß: sie bleiben eben so selbstsüchtig und im Grunde feindselig gegen einander gesinnt, wie im Naturzustande, sie begeben sich nur des gegenseitigen Kampfes, weil sie die Furcht und Gefahr los sein wollen; sie verbinden sich in dem selbstsüchtigen Interesse der Sicherheit mit einander und handeln im Uebrigen nach ihren Affecten in dem gebundenen Rechtszustande des Staates eben so wie in dem ungebundenen der Natur. Spinoza selbst giebt ausdrücklich diese wichtige und folgerichtige Erklärung: „Das Naturrecht der Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Mensch handelt sowohl im natürlichen als auch im bürgerlichen Leben nach den Gesetzen seiner Natur und sorgt für das eigene Wohl; er wird, behaupte ich, in beiden Zuständen von Hoffnung und Furcht geleitet, das Eine zu thun und das Andere zu lassen; der hauptsächliche Unterschied zwischen Natur und Staat besteht nur darin, daß im Staate alle dasselbe fürchten und darum die gemeinsame Sicherheit zum Object ihres Strebens und zur Regel ihres Verhaltens machen.“[2]

---

[1] Imperii jus nihil est praeter ipsum naturae jus. Tract. pol. Cap. III. § II. Cap. V. § I—II. — [2] Cap. III. § III.

Aus dem Begriff des Staates als der naturrechtlich verfaßten Gesellschaft ergeben sich seine Grenzen, Functionen und Formen. Da derselbe das menschliche Naturrecht zu verwirklichen hat, so darf er die Naturrechte der Einzelnen nicht aufheben, sondern nur so weit beschränken, als es die Sicherheit aller und seine eigene Existenz verlangt. Das Naturrecht des Staates ist seine Selbsterhaltung, die darin besteht, daß die Gesetze herrschen und die Individuen gehorchen. Dem Staatsgesetz gegenüber werden die Einzelnen Unterthanen, und da sie alle denselben Gesetzen gehorchen müssen, so kommen sie in den Zustand gesetzmäßiger Gleichheit und werden Bürger. Das Recht der Gesetze ist, ihre Geltung unbedingt aufrecht zu erhalten und im Nothfall den Gehorsam der Bürger zu erzwingen; daher sie nur solchen Gehorsam fordern dürfen, der sich erzwingen läßt.

Wenn es im Menschen ein Vermögen giebt, welches keinem äußeren Zwange unterliegt, so endet hier die Wirksamkeit der Gesetze, und das Staatsrecht findet an dieser Stelle seine Grenze. Nun können niemals Gesinnungen, sondern nur Handlungen erzwungen werden, nur solche, welche in die äußere Rechtsordnung fallen. Mithin erstreckt sich die Rechtskraft der Staatsgesetze nur auf das Gebiet der äußeren Handlungen, und die ganze Sphäre der menschlichen Gesinnung ist nach ihrer natürlichen Beschaffenheit frei von jedem Zwange und darum nach ihrem rechtlichen Charakter unabhängig von jedem Staatsgesetze. Die menschliche Gesinnung äußert sich in Urtheilen und Gefühlen, in Wissenschaft und Glaube, in Philosophie und Religion, in Lehre und Cultus. Diese Aeußerungen des menschlichen Geistes fallen nicht in die Sphäre der legalen Handlungen und gehören darum nicht in das Rechtsgebiet des Staates; sie können nicht befohlen werden, weil sie nicht erzwungen werden können. Wenn es die Staatsgewalt versuchte, so würde sie den freien Gebrauch der menschlichen Kräfte aufheben, das Naturrecht vernichten und eben dadurch ihren eigenen Bestand am meisten gefährden. Vielmehr müssen die Theorien dem Staate gleichgültig sein, weil sie niemals seine Sicherheit bedrohen, außer wenn man sie unterdrückt, und vor allem muß die Religion in dem menschlichen Gemüthe ihr freies und sicheres Stillleben führen dürfen: sie soll weder dienen noch herrschen, weder als Cultus mit den öffentlichen Handlungen noch als Glaube mit den Staatsgesetzen vermischt werden. Denn die Religion ist das Verhältniß der Menschen zu Gott, und der Staat ist das Verhältniß der Menschen unter einander. Was wäre auch die Er-

kenntniß und Liebe Gottes, wenn sie einen Theil bilden müßte in dem Mechanismus einer äußerlichen Rechtsanstalt? [1]

Das sociale Leben oder der Rechtsverkehr der Individuen ist vollkommen unabhängig von wissenschaftlichen und religiösen Meinungen; ebenso ist Wissenschaft und Religion und damit das gesammte Geistes- und Gemüthsleben der Menschen unabhängig von der naturrechtlichen Verfassung der Gesellschaft. Der spinozistische Staat ist kein platonischer, der durch Philosophen regiert wird, kein kirchlich-scholastischer, der auf religiösen Grundlagen beruht und von Priestern abhängt, auch kein despotischer, wie Hobbes' „Leviathan", der die Individuen verschlingt, die Gesinnungen der Menschen beherrscht, seine Gewalt auf die Geister erstreckt und die Religion unter die politischen Maßregeln rechnet; er bildet keine Erziehungsanstalt weder für die Weisheit noch für den Glauben, sondern eine reine Rechtsordnung, welche das äußere Leben sichert und die Gewalt hat, jeder Verletzung der Gesetze zu begegnen. Aufgerichtet gegen die natürliche Unsicherheit und Noth des menschlichen Lebens, beschränkt sich dieser Staat darauf, das rechtskräftige Mittel der Nothwehr zu sein, wodurch das friedliche Zusammenleben der Menschen erzwungen und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in den gesetzlosen Naturzustand verhindert wird.

Das Staatsrecht ist gemeinsames Naturrecht, darum erscheint es in der Form des Gesetzes, welches Gehorsam fordert, während das atomistische Naturrecht die Begierde des Einzelnen war, welche ausschließend ihre selbstsüchtige Befriedigung suchte. Die Begierden sind von Natur gleichberechtigt, das größere Recht muß durch die größere Macht errungen werden, deren allein gültiger Beweis der glücklich bestandene Kampf ist. Dagegen ist das Gesetz von vornherein mächtiger als das Individuum, welches ihm widerstrebt, denn es ist ein gemeinsamer Wille und eine öffentliche Gewalt: daher kein fragliches, sondern ein entschiedenes Recht, und jede widergesetzliche Handlung ein entschiedenes Unrecht. Unrecht ist demnach ein bürgerlicher Begriff, der erst in Folge der Gesellschaft entsteht, die dem Individuum als herrschende Macht gegenübertritt, während im reinen Naturzustande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden kann, weil es hier kein endgültiges oder ausgemachtes Recht giebt. Erst im Staat wird das Recht, indem es als Gesetz gilt, eine wirkliche unwiderstehliche Macht. Was mit diesem

[1] Tract. polit. Cap. III. § VIII—X. Cap. VI. § L. Cap. VII. § XXVI.

Recht übereinstimmt, ist im Sinne des Staates gerecht, und was ihm zuwiderläuft, ungerecht. Jede Handlung, welche die Gerechtigkeit befördert, ist ein Verdienst; jede, die sie verletzt, ein Verbrechen. Hieraus erklärt sich die wahre Bedeutung dieser geläufigen Worte: sie bezeichnen weder natürliche noch sittliche Vorstellungen, sondern conventionelle Werthe, sie folgen nicht aus dem Wesen des Menschen, sondern aus einer äußeren im Interesse gemeinsamer Sicherheit gemachten Uebereinkunft. „Gerecht und ungerecht, Verbrechen und Verdienst sind nicht zum Wesen des Geistes gehörige, sondern durch äußere Satzung entstandene Begriffe (notiones extrinsecae)."[1]

Im Naturzustande handelt jedes Individuum aus eigener Machtvollkommenheit und zu seinem Besten, wie es dasselbe eben versteht und zu erreichen im Stande ist; im bürgerlichen Zustande handelt die Gesellschaft im Namen und Interesse aller. Dort nennt der Einzelne seinen Vortheil gut und seinen Schaden böse, hier entscheidet der Staat, was allen förderlich oder schädlich ist: er muß Gesetze geben und die gegebenen auslegen. Vorher durfte der Einzelne kraft seines Naturrechts jede Verletzung abwehren und rächen, jetzt gilt jeder Angriff auf seine Sicherheit als eine Gesetzesverletzung, welche der Staat zu erkennen und zu vergelten hat: er muß richten und strafen. Die Gesetze wollen nicht bloß eingeführt, sondern auch ausgeführt und das gesammte öffentliche Leben nach ihrer Richtschnur geordnet werden: daher muß der Staat den Gesetzen gemäß regieren. Das Staatsrecht fordert die Gründung einer gesetzgebenden, richtenden und regierenden Gewalt, die in jedem bürgerlichen Gemeinwesen vorhanden sein muß, aber auf verschiedene Art constituirt sein kann: darnach unterscheiden sich die Staatsformen oder Verfassungen.

Der Naturzustand besteht im Widerstreit, der Staat in der Vereinigung aller, daher wollen auch die Staatsgewalten im gemeinsamen Interesse und zur Aufrechthaltung der gemeinsamen Macht und Ordnung vereinigt sein; sie dürfen nicht so getrennt werden, daß der Machtfülle des Staats Eintrag geschieht, und nicht dergestalt in einem einzelnen Individuum zusammengefaßt werden, daß der gemeinsame Rechtszustand leidet. Die Selbsterhaltung des Staats erlaubt weder die Vereinzelung noch die Theilung seiner Gewalten: jene führt zur despotischen Monarchie, welche Spinoza verwirft, diese zur repräsentativen,

[1] Eth. IV. Prop. XXXVII. Schol. II.

die er nicht kennt; die Theorie der ersten sah er in Hobbes vor sich, die der zweiten, welche Locke begründen sollte, hat er nicht erlebt. Nach Hobbes ist die absolute Staatsgewalt unbeschränkt, nach Spinoza ist sie innerhalb ihrer nothwendigen Grenzen absolut. Die richtige Staatsverfassung, wie sie der letztere vorstellt, soll die Gewalten concentriren, ohne die Rechte zu beeinträchtigen, sie soll der Staatsmacht den Charakter der Einheit geben und erhalten, ohne den der gemeinsamen Herrschaft zu vernichten. Denn Hobbes' Leviathan ist kein Staat, sondern ein Individuum, dessen Naturrechte allein gelten auf Kosten aller anderen; eine solche Verfassung, wenn man das Wort hier brauchen darf, ist keine naturrechtliche Gesellschaft, kein status civilis, sondern bleibt eigentlich status naturalis und kann nur als der Sieg des Stärksten im Kriege aller mit allen angesehen werden. Aber der Staat soll diesem Kriege gründlich und für immer ein Ende machen, seine Lebensordnung ist der gesicherte Rechtszustand, seine Unterthanen sind nicht Sklaven, sondern Bürger, seine Herrscher nicht Tyrannen, sondern Obrigkeiten.[1]

Daher läßt Spinoza nur diejenigen Staatsformen als rechtmäßig gelten, in welchen die höchste Gewalt sich auf den gemeinsamen Willen gründet und als Organ, nicht als Herr der Gesellschaft handelt. Der Träger dieser Staatsgewalt kann einer, einige, alle sein: im ersten Fall ist die Staatsform monarchisch, im zweiten aristokratisch, im dritten demokratisch. In der Monarchie herrscht der Fürst mit seinen Ministern, in der Aristokratie die Patricier und deren Senat, in der Demokratie das versammelte Volk. Unter allen drei Regierungsformen kann ein geordnetes Staatsleben stattfinden, aber sie haben nicht denselben Grad der Festigkeit. In der Demokratie ist der Staat dem Wechsel der Personen und den Störungen der Parteien ausgesetzt, in der Monarchie drohen ihm die Gelüste despotischer Willkür; dort ist die öffentliche Gewalt zu vielköpfig, um den Charakter der Einheit zu erhalten, hier zu vereinzelt, um den der Gemeinsamkeit zu wahren. In der Aristokratie ist die Ausübung der Staatsgewalt bei einer gewählten Körperschaft (Senat), deren verhältnißmäßig große Zahl den Gefahren der Oligarchie vorbeugen und deren gesetzliches Verhalten durch ein Syndikat überwacht werden soll. In der Demokratie ist die Ausübung der Staatsgewalt beim Volk, bei allen durch ihre Geburt berechtigten Bürgern, daher kann dieselbe nicht durch Wahl bedingt,

[1] Tract. pol. Cap. V. § VI.

sondern nur durch Gesetze eingeschränkt werden, wie es z. B. eine Frage gesetzlicher Bestimmungen ist, wie alt jemand sein muß, um sein Bürgerrecht zu bethätigen, ob Frauen Staatsämter verwalten dürfen oder nicht u. s. w. Mit der Verneinung der letzteren Frage bricht der politische Tractat ab, ohne die demokratische Staatsform ausgeführt zu haben.[1]

Spinoza unterscheidet zwei Arten der Aristokratie, welche innerhalb dieser Verfassung gleichsam die Einherrschaft und Vielherrschaft darstellen. Entweder herrscht über das gesammte Staatsgebiet das Patriciat einer Stadt oder mehrerer: in dem ersten Fall ist der Staat centralisirt, im zweiten föderirt; Beispiele jener Art sind im Alterthum Rom, in der neueren Zeit Venedig und Genua, das nächste Beispiel dieser sind die vereinigten Niederlande. Bei den Gefahren und Unsicherheiten, die dem Gemeinwesen aus der Natur der monarchischen und demokratischen Verfassung erwachsen — dort droht der Despotismus, hier die Anarchie —, giebt Spinoza der aristokratischen Staatsform den Vorzug, er hält von ihren beiden Arten die zweite für die bessere, weil sie durch ihre förderative Einrichtung mehr als die erste gegen die Gefahren der Oligarchie geschützt ist; diese Form der aristokratischen Föderativpolitik nach Art der Generalstaaten erscheint ihm so fest und beständig, daß ein solcher Staat unmöglich sich selbst zerstören und nicht aus inneren Ursachen, sondern nur durch äußere Schicksale zu Grunde gehen könne. Freilich haben die Niederlande selbst durch die Wiedereinführung eines Oberhauptes den Charakter ihrer Verfassung nicht aufrecht erhalten, aber nicht die Staatsform sei daran Schuld gewesen, sondern die mangelhafte, dem aristokratischen Gemeinwesen widerstreitende Einrichtung des regierenden Senats, nämlich die zu geringe Anzahl seiner Mitglieder.[2] Das beste Mittel, die Bürger in der Erfüllung ihrer Pflichten zu erhalten, ist nicht die Furcht vor dem Gesetz und der Strafe, sondern das Interesse ihrer Sicherheit und Freiheit, wie die Aussicht auf die Erwerbung politischer Aemter und Ehren. Im Uebrigen ist der politische Ehrgeiz verwerflich, denn die Sucht nach öffentlichen Belohnungen verräth mehr den Sinn des Sklaven als den des freien Mannes. Unter diesen «praemia virtutis», die er verwirft, nennt Spinoza auch die Bildsäulen![3]

[1] Tract. pol. Cap. XI. § I—IV. — [2] Tract. pol. Cap. VIII—X. — [3] Tract. pol. Cap. X. § VII. Caeterum imagines, triumphi et alia virtutis incitamenta magis servitutis quam libertatis sunt signa. Vgl. oben Buch II. Cap. V. S. 187 flgd.

Im Gegensatz zu Hobbes soll nach der Lehre unseres Philosophen im monarchischen Staat das Gesetz nicht vom Willen des Fürsten abhängen, sondern vielmehr das umgekehrte Verhältniß stattfinden. Das Gesetz bindet die fürstliche Willkür. Die königliche Macht soll durch die des Volkes zugleich beschränkt und geschützt werden; sie wird geschützt durch das Volksheer und beschränkt durch den Volksrath, der zwar vom Könige selbst gewählt, aber im Uebrigen so verfaßt ist, daß die Zahl und die Beschaffenheit seiner Mitglieder eine genügende Bürgschaft gegen die Gefahren der Oligarchie und des Despotismus bietet. Spinoza denkt sich eine Art demokratischer Monarchie, welche weniger durch geschriebene Gesetze, als durch die Natur der Verhältnisse selbst jedes andere Interesse als das Gemeinwohl ausschließt, er läßt die geschichtlich gegebenen Verhältnisse außer Acht, und sein Entwurf kann nicht als ein ernstlicher, politischer Plan, sondern nur als ein Versuch angesehen werden, die Staatsmaschine in monarchischer Form auszuführen. Wie sehr er auf die Abwehr des Despotismus bedacht war, zeigt das Bild des freiwillig gebundenen Ulysses, welches er dem Fürsten seines Staates vorhält. „Die Grundlagen der fürstlichen Macht müssen für ewige Anordnungen gehalten werden, so daß die Minister dem Könige vollkommen gehorchen, wenn sie solchen Befehlen, welche mit den Grundlagen der Staatsmacht streiten, die Ausführung versagen. Dies läßt sich an dem Beispiele des Ulysses anschaulich machen. Seine Gefährten befolgten seinen Befehl, als sie ihn, wie er an den Mastbaum des Schiffes gefesselt und vom Gesange der Sirenen bethört war, nicht losbinden wollten, obwohl er es unter vielen Drohungen verlangte; und es erschien als ein Beweis seiner Klugheit, daß er später selbst den Gefährten dankte, weil sie seinem ersten, verständigen Befehle gehorcht hatten. Denn die Könige sind nicht Götter, sondern Menschen, welche oft vom Sirenengesange bethört werden. Wenn alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen Individuums abhinge, dann gäbe es überhaupt keine feste Ordnung."[1]

Man kann die Frage aufwerfen, welche jener drei Staatsformen nach Spinozas Ansicht überhaupt die beste sei, ohne Rücksicht auf die gewöhnlichen Mängel menschlicher Zustände und Charaktere. Der Philosoph hat diesen Punkt öfter in seinen politischen Schriften berührt und, wenn nicht in ausführlicher, doch in bestimmter Weise

[1] Tract pol. Cap. VII. § I.

entschieden. Der naturgemäße Staat ist der beste. Da nun Naturrecht und Macht identisch sind, so ist der beste Staat der mächtigste, und da die Macht um so größer ist, je mehr Kräfte sie in sich vereinigt, so ist der mächtigste Staat der einmüthigste. Einmüthig aber sind die Menschen nur in der Vernunft, darum ist derjenige Staat der beste, welcher von dem vernünftigen und einmüthigen Geiste aller gelenkt wird.[1]

Dies ist nur möglich, wenn die Regierung von einem freien Volke eingerichtet und durch friedliche Uebereinstimmung erhalten wird, während die kriegerisch errungene Herrschaft eine machiavellistische Politik bedarf, um sich zu behaupten.[2] Darum ist die beste Staatsform die demokratische, welche den naturrechtlichen Zustand der Menschen sichert und die politische Aufgabe vollkommen löst, indem sie das natürliche Leben in das bürgerliche verwandelt und die Gleichung zwischen dem status naturalis und dem status civilis wirklich zu Stande bringt. Spinozas Staatslehre sucht das naturrechtliche Gleichgewicht der Menschen oder die Uebereinstimmung der natürlichen Freiheit und bürgerlichen Gleichheit. Da nun im reinen Naturzustand die Gleichheit fortwährend bedroht und in dem monarchischen und aristokratischen Staate nur unvollkommen dargestellt wird, so ist ihrer ursprünglichen Richtung nach die Staatsidee unseres Philosophen mit der Demokratie einverstanden.

Daher ist auch seine erste politische Schrift, der theologisch-politische Tractat, in diesem Sinne verfaßt; hier gilt die demokratische Staatsform als der vollkommene, der natürlichen Freiheit der Menschen adäquate Rechtszustand. Eine Demokratie, deren Princip die Geltung des natürlichen Individuums ist, stellt sich allen antiken und scholastischen Staatsideen schroff gegenüber, und wenn wir früher Spinoza in der Mitte zwischen Hobbes und Rousseau fanden, so scheint in ihm selbst dieser Uebergang in entgegengesetzter Richtung stattgefunden zu haben, denn er nimmt in dem theologisch-politischen Tractat die Ideen Rousseaus voraus, während er in seiner Staatslehre bis zu einem gewissen Punkt, den wir bezeichnet haben, sich Hobbes annähert, wohl unter dessen litterarischer Einwirkung. Dort gilt ihm die Freiheit des Individuums, hier die Sicherheit der Gesellschaft für die Hauptsache im Staate.

[1] Tract. pol. Cap. III. § VII. — [2] Ibid. Cap. V. § VI.

Nachdem er in jener ersten Schrift die Principien der Staatsordnung und die Begriffe des Natur- und Staatsrechts auseinandergesetzt hat, giebt er folgende abschließende Erklärung: „Hiermit glaube ich die Grundlagen der demokratischen Regierungsform deutlich genug dargethan zu haben. Und ich wollte besonders über diese Verfassung reden, weil sie meiner Ansicht nach der Natur am angemessensten ist und die Freiheit am nächsten erreicht, welche die Natur jedem Individuum ertheilt hat. Denn hier überträgt niemand sein Naturrecht auf ein anderes Individuum, so daß er selbst jeden ferneren Antheil an den öffentlichen Berathungen verliert, sondern er überträgt es auf die Majorität der ganzen Gesellschaft, von der er selbst einen Theil ausmacht. Und bei dieser Verfassung bleiben alle, wie früher im Naturzustande, gleich. Ich habe deshalb geflissentlich diese Staatsform allein behandeln wollen, weil sie für meine Absicht in diesem Werk die wichtigste ist, denn ich hatte ja vor, über den Werth der Freiheit im Staate zu reden.“ [1]

Die spätere Staatslehre, da sie vor allem auf die Sicherheit des Lebens Bedacht nahm, mußte sich mehr der aristokratischen und monarchischen Staatsform zuneigen. Auch konnte Spinoza nach den Erfahrungen, welche er gemacht hatte, und bei seiner Kenntniß der menschlichen Natur schwerlich für eine Massenherrschaft gestimmt sein. Doch soll man zum Zeugniß seiner aristokratischen Denkweise nicht immer einen Ausspruch anführen, welchen Spinoza keineswegs in dieser Absicht gethan hat: „Das Volk schreckt, wenn es nicht zittert; es ist zu fürchten, wenn es sich nicht selbst fürchtet“. Das Wort ist dem politischen Tractate entnommen, aber es findet sich hier in einem Zusammenhange, welcher nicht erlaubt, im Sinne Spinozas daraus ein aristokratisches Stichwort zu machen. Nicht er sagt dieses Wort, sondern er läßt es diejenigen brauchen, welche Feinde der öffentlichen Freiheit sind und nicht wollen, daß man der monarchischen Gewalt einen Damm setze. Er parodirt die Leute, welche mit dem «terret vulgus, nisi paveat» auf die bürgerliche Freiheit herabsehen. Das Wort ist richtig, entgegnet Spinoza, aber es gilt für alle. Nachdem er die fürstliche Herrschaft im Staate eingeschränkt hat, damit sie nicht in Despotismus ausarte, wendet er sich gegen die Absolutisten, welche nach Hobbes' Vorbild die königliche Macht von jeder Beschränkung

[1] Tract. theol. pol. Cap. XVI. (Op. I. pg. 367).

freisprechen, weil sie dieselbe für unfehlbar halten. „Unsere hier dargestellten Ansichten werden alle belachen, welche die Fehler der menschlichen Natur nur dem Volke zuschreiben und meinen, daß die Masse sich nicht bezähmen könne und schrecklich sei, wenn sie nicht zittre, daß sie entweder sclavisch diene oder übermüthig herrsche und weder Wahrheit noch Urtheil kenne. Aber die Natur ist eine und allen gemeinsam. Sie sind alle übermüthig, wenn sie herrschen und schrecklich, wenn sie nicht zittern; überall wird die Wahrheit gewaltthätig behandelt aus feindlicher und sclavischer Gesinnung, besonders da, wo einer oder einige herrschen, welche nicht das Rechte und Wahre, sondern nur die Größe ihrer irdischen Macht im Auge haben."[1]

3. Der Staat und das Individuum.

Vergleichen wir den spinozistischen Staat mit der Natur des Menschen, so bleibt unter allen Verfassungsformen seine Bedeutung für den Einzelnen dieselbe, gleichviel ob seine Regierung aus vielen oder wenigen besteht, ob seine Gesetze mehr die Freiheit oder mehr die Sicherheit des Daseins bezwecken. Unter allen Umständen schließt dieser Staat nur das geordnete Zusammenleben der Menschen in sich, und sein Begriff ist darum vollkommen erschöpft durch den der Gesellschaft. Wie sich das Individuum von der Gesellschaft unterscheidet, ebenso unterscheidet es sich vom Staat. Nun leuchtet ohne weiteres ein, wie das gesellschaftliche und menschliche Leben nicht eine und dieselbe Sphäre beschreiben, sondern jenes vielmehr einen Theil des letzteren bildet. Es giebt vieles, das ich nur mit Hülfe der Gesellschaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äußeren Bedürfnisse, die Sicherheit meines äußeren Daseins: in dieser Rücksicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates, und ich befinde mich unter dem Zwange seiner Gesetze; es giebt anderes, das ich entweder gar nicht vermag oder aus mir selbst vollbringen muß, wobei ich weder unterstützt noch ersetzt werden kann durch ein anderes Individuum, sondern schlechthin auf die selbsteigene Kraft allein angewiesen bin: in dieser Rücksicht beschreibt mein Leben seine eigenthümliche Sphäre, welche sich ihrer Natur nach von der gesellschaftlichen ausschließt. Gesellschaft und Individuum bilden gleichsam zwei Sphären, die wohl einen Theil, aber nicht das Centrum gemein haben, und der Mensch als solcher geht nicht ohne Rest auf in das öffentliche und gemein-

[1] Tract. polit. Cap. VII. § XXVII.

same Staatsleben. Der Mensch lebt nicht immer und nicht mit allen seinen Interessen in der Gesellschaft: darum muß ihm die Philosophie in die Einsamkeit folgen, um jene Vermögen der Menschennatur kennen zu lernen, deren Geltung von keinem Rechtsgesetz abhängt und durch keine Rechtsschranken gehemmt wird.

Der Staat oder die Gesellschaft folgt aus dem Naturrecht, welches die Selbsterhaltung und Sicherheit des Lebens fordert. Darum gilt das natürliche Individuum als der Grund des Staates und dieser muß betrachtet werden als dessen Folge. Die politischen Principien sind nach den Begriffen Spinozas nicht Grundsätze, sondern Folgesätze; der Staat ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Wesen, kein Attribut, sondern ein Product der Menschennatur. Wenn es erlaubt wäre, nach Zweckbegriffen zu urtheilen, so würden wir sagen, der Staat ist für das menschliche Leben nicht Zweck, sondern Mittel. Bei den Alten galt der Satz: das Ganze ist vor den Theilen, der Staat ist früher als die Einzelnen und verhält sich zu diesen, wie der Organismus zu seinen Gliedern; dagegen bei Spinoza und überhaupt in der naturalistischen Politik der Neueren gilt der entgegengesetzte Grundsatz: die Theile sind früher als das Ganze, darum hat der Staat keinen unbedingten und endgültigen, sondern nur einen relativen und eingeschränkten Werth, der von dem Interesse der Gesellschaft abhängt; er ist eine nützliche und rein praktische Einrichtung, welche dem Gemeinwohle dient, eine gemeinschaftliche Lebensversicherung, welche von den menschlichen Vermögen nicht mehr fordert und braucht, als zur Erhaltung des Ganzen nothwendig ist. Alle Kräfte daher, die zum unmittelbaren Nutzen der Gesellschaft nichts beitragen, müssen sich aus dem Staatsgebiete zurückziehen; der Staat gewährt dem Individuum seine intimen Gemüthsbewegungen und erlaubt diesen ihre friedliche Aeußerung, weil er überhaupt alle natürlichen Rechte sichert, aber er selbst kann nichts davon brauchen, weil er sie nicht in seiner mechanischen Rechtsordnung verwerthen kann. Darum überläßt er die Befriedigungen des Geistes dem Privatbelieben der Einzelnen. Religion, Kunst, Philosophie haben in diesem Staat das Privatrecht der Existenz, sie genießen den Schutz der Gesetze, aber sie bilden darin keine activen und gültigen Kräfte. Unter welche Rechtsformel ließe sich auch das persönliche Gemüthsleben bringen, und wozu nützten in der Rechtsmaschine der Gesellschaft die Poeten oder die Denker?

Im Geiste Spinozas gilt der Staat als Product der Individuen, dieses Product besteht in dem mechanisch verfaßten Gemeinwesen. Daraus folgt, daß auf der einen Seite der Staat dem Individuum untergeordnet, auf der anderen das Individuum vom Staate abgesondert wird. Wenn nämlich der Staat ein menschliches Product ist, so muß sich das Individuum als dessen Urheber und letzte Rechtsquelle ansehen: damit verliert derselbe seine unbestrittene Autorität, jene Meisterschaft, die er im Alterthum über die Einzelnen ausüben konnte: er ist eine gemachte Rechtsanstalt, entstanden aus Noth und berechnet auf das Bedürfniß. Das Individuum hängt mit diesem Staat durch kein gemüthliches Band, weder durch Pietät noch Patriotismus, sondern nur durch Interesse zusammen, es kennt den natürlichen Ursprung desselben und weiß daher, daß er keine letzte verpflichtende Nothwendigkeit hat, daß die gemachte Rechtsanstalt im Nothfall auch anders gemacht werden kann. Im Hintergrunde der Staatsrechte stehen fortwährend die Menschenrechte als deren drohende Aufseher, und so mechanisch befestigt dieses Staatsgebäude in seiner Verfassung erscheint, so revolutionär ist es in seinem Princip. Das Individuum in dem Bewußtsein seiner Autorschaft fühlt sich dem Staate gegenüber als dessen überlegene und gleichsam eminente Ursache und erblickt in den Gesetzen desselben bewegliche Rechtsbestimmungen, aber keine sittlichen Normen. In diesem Staatsleben giebt es keine Religion, welche den Einzelnen mit dem Staate verbindet als mit seiner Substanz, nicht mehr jenes Gefühl unbedingter und nothwendiger Abhängigkeit von den öffentlichen Gesetzen, wie es das Alterthum gehabt und selbst in seinem kühnsten Denker behauptet hat. Denn auch das Todesurtheil, welches ihn als einen Feind des Staates verdammte, konnte den Sokrates in jener eingeborenen, religiösen Ehrfurcht vor dem Willen des Staates nicht wankend machen: er verweigerte dem Freunde die Flucht, weil ihn die Gesetze Athens verurtheilt hätten, und so lange er denken könne, sei er diesen Gesetzen unterthan gewesen, ja schon vor seiner Geburt habe er in seinen Eltern gleichsam präexistirt als ein Bürger Athens.

Dieses religiöse Verhältniß der Unterordnung und der gemüthlichen Theilnahme, worin das Individuum dem Staate verbunden ist, wird von dem politischen Verstande der neuern Philosophie vollkommen aufgelöst; der Staat wird in seine natürlichen Elemente zersetzt und das Staatsgebäude daraus zusammengefügt wie eine Maschine. Dem

gemachten Staate gegenüber wird das Individuum souverän, dem mechanischen Staate gegenüber wird es gleichgültig. An die Stelle der unbedingten Abhängigkeit tritt das den Staat überragende Selbstgefühl, an die Stelle der patriotischen Theilnahme die politische Indifferenz. Diese beiden Züge folgen aus demselben politischen Bewußtsein und bilden die natürliche Gesinnung, womit hier der Einzelne den Staat ansieht. Wenn dieser nichts weiter ist, als nur das geordnete Zusammenleben der Menschen, so müßte das Individuum in der That nicht mehr sein, als „ein gesellschaftliches Thier", wenn es sich vollkommen in diesem Staate befriedigen sollte. Das gesammte innere Menschenleben schließt sich nothwendig von dem äußern Staatsleben aus und beschreibt in dem einsamen Individuum seine eigenthümliche und unabhängige Sphäre.

Je geistesmächtiger daher ein Individuum ist, um so mehr begehrt es das intime Gemüthsleben, die Befriedigung und den Genuß seiner natürlichen Geisteskräfte, um so gleichgültiger verhält es sich darum zu der mechanischen Rechtsordnung des Staates. Religion, Kunst, Philosophie führen in diesem Staate ein einsames und vornehmes Stillleben, welches nach seiner Anlage gleichgültig gestimmt ist gegen die öffentlichen Verhältnisse, auf welche es nicht einwirken, von denen es nur selbst nicht beschränkt sein will. In dieser gleichsam freiwilligen Verbannung von dem praktischen Treiben der ideenlosen Gesellschaft wird die menschliche Geistesbildung rein theoretisch.

Sie waren rein theoretische Charaktere, die großen Künstler und Philosophen dieses Zeitalters; die weltbürgerliche Humanität entwerthete ihnen das staatsbürgerliche Recht, welches sie nahmen als einen Nothbehelf zur Sicherheit des äußeren Lebens und zur Ruhe des Geistes. Sie haben alle gedacht, was Goethe den Dichter sagen läßt, welchen er dem Staatsmanne gegenübergestellt hat: „Frei will ich sein im Denken und im Dichten, im Handeln schränkt genug die Welt mich ein!" Sie haben alle gedacht, was Spinoza in seinem politischen Tractate ausspricht: „Die Sicherheit ist die Tugend des Staates, aber die Geistesfreiheit ist eine Privattugend".[1]

Doch wie ist unter den Bedingungen der menschlichen Natur gemäß der Lehre Spinozas überhaupt eine Geistesfreiheit möglich? Diese Frage enthält den Kern der Ethik. Sie zerfällt in die beiden Fragen: Was ist der Geist? Was ist die Freiheit?

[1] Tract. pol. Cap. I. § VII.

Neuntes Capitel.

Die Lehre vom menschlichen Geist.

I. Die Aufgabe der Geisteslehre.

Wir haben die Staatslehre unmittelbar aus der Affectenlehre und diese aus der Körperlehre abgeleitet. Wäre der menschliche Körper kein Glied oder Theil der Körperwelt, so würde er nicht von anderen Körpern in so mannichfaltiger Weise afficirt werden, er würde dann keine Affectionen, der menschliche Geist keine Idee der letzteren, die menschliche Natur weder Affecte noch Leidenschaften haben.

Unter der Herrschaft der Leidenschaften sind wir vollkommen unfrei. Wenn es überhaupt eine Freiheit giebt, so kann dieselbe nur in einer Macht bestehen, welche die Gewalt der Leidenschaften aufhebt, und diese Macht kann nur bei den thätigen Affecten sein. Wir leiden, wenn wir von außen, d. h. von anderen Dingen, erregt werden, diese sind die äußeren Ursachen von dem, was in uns geschieht; sie sind nicht die alleinige Ursache unseres Leidens, denn unsere eigene empfängliche Natur ist auch dabei im Spiel. Wir leiden mithin, wenn wir von dem, was geschieht, die alleinige Ursache nicht sind; alles Leiden ist ein Vorgang, welcher aus unserer eigenen Natur nicht allein, sondern nur zum Theil erklärt werden kann: eine solche Ursache aber, aus welcher eine bestimmte Wirkung nicht vollkommen, sondern nur zum Theil begriffen werden kann, nennt Spinoza inadäquat. Wir leiden also, wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die inadäquate Ursache sind. Die Erklärung ist so genau, daß sie sich umkehren läßt. Wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die inadäquate Ursache sind, so verhalten wir uns leidend. Wir leiden, so lange wir nicht allein wirken; wir sind thätig, wenn wir von dem, was in oder außer uns geschieht, die alleinige oder adäquate Ursache sind.[1]

Wir sind die inadäquate Ursache aller unserer Leidenschaften, denn in unsern Leidenschaften wirken immer andere Dinge mit. Daher

[1] Eth. III. Def. I. II.

ist die Frage: ob es eine menschliche Thätigkeit giebt, welche das Leiden ausschließt, eine solche, die aus unserer Natur vollständig begriffen werden kann, oder deren adäquate Ursache wir selbst sind? Der menschliche Körper hört nicht auf, von anderen Körpern afficirt zu werden und darum zu leiden; in unserer körperlichen Natur kann daher jene Thätigkeit, welche die Leidenschaften beherrscht, nicht stattfinden, sie wird nur in unserer denkenden Natur gesucht werden dürfen; sie kann, wenn sie überhaupt möglich ist, nur aus dem Geist hervorgehen.

Die Wirkungen des Geistes sind die Ideen. Giebt es solche Ideen, die bloß aus dem Geist folgen oder deren alleinige (adäquate) Ursache unsere denkende Natur ist, so ist gefunden, was wir suchen. So lange wir von Leidenschaften befangen und von Begierden nach äußeren Dingen erfüllt sind, stellen wir diese Dinge nicht vor, wie sie sind, sondern wie wir sie begehren: unsere Vorstellungen sind nicht klar, sondern unklar. Die klaren Ideen, welche die Dinge vorstellen, wie sie sind, nennt Spinoza adäquat, die unklaren inadäquat. Nun sind die unklaren Ideen durch unsere Begierden bedingt, diese letzteren sind nicht bloß durch uns (die begehrende Natur), sondern auch durch die Dinge außer uns (die begehrten Objecte) verursacht. Wir sind daher nur zum Theil die Ursache unserer Begierden nach den äußeren Dingen, nur zum Theil die Ursache unserer unklaren Ideen, d. h. der menschliche Geist leidet, sofern er unklar denkt oder inadäquate Vorstellungen hat. Die Ideen, welche bloß aus der Natur des Geistes folgen, können nicht unklar und inadäquat, sondern nur klar und adäquat sein. Wenn es eine Thätigkeit giebt, welche alles Leiden ausschließt, so kann dieselbe nur kraft des Geistes stattfinden, diese geistige Thätigkeit kann nur im klaren Denken, in den adäquaten Ideen, in der wahren Erkenntniß der Dinge bestehen. Diese Erkenntniß allein ist Nichtleiden, volle Thätigkeit, Macht über die Leidenschaften oder Freiheit. Mit dieser Freiheit fällt die Sittlichkeit zusammen. Wir sehen zwei Fragen vor uns, welche die letzten und höchsten Probleme der Lehre Spinozas in sich fassen: Wie folgt aus dem menschlichen Geiste die Erkenntniß? Wie folgt aus der Erkenntniß die Freiheit? Wir haben jetzt die erste der beiden Fragen zu lösen. Um zu begreifen, wie aus der Natur des Geistes die Erkenntniß hervorgebracht wird, müssen wir wissen, worin die Natur des Geistes besteht.

II. Der Geist als Idee des Körpers.

1. Die Idee eines wirklichen Dinges.

Alle Dinge sind Modi der göttlichen Attribute, Wirkungen der göttlichen Vermögen, sie sind als Modi der Ausdehnung Körper, als Modi des Denkens Geister (Ideen). Jedes einzelne Ding ist daher zugleich Geist und Körper, beide sind in jedem Dinge ein und dasselbe Wesen, welches der Geist in der Form der Idee und der Körper in der Form der Ausdehnung und Bewegung darstellt. Daraus erkennen wir, worin das Wesen des Geistes besteht. Denn unter dem Wesen eines Dinges verstehen wir diejenigen Bedingungen, durch welche das Ding existirt, ohne welche es nicht existiren kann.[1] Nehmen wir nun ein wirkliches Ding als Modus des Denkens, d. h. als Idee, so haben wir Geist: also besteht das Wesen des Geistes darin, daß er die Idee eines wirklichen Dinges ausmacht. Denn zu den nothwendigen Bedingungen des Geistes gehört: 1. daß er ein wirkliches Wesen ist, 2. daß er dieses wirkliche Wesen in der Form des Denkens, d. h. als Idee, ausdrückt. „Unter Idee", sagt Spinoza, „verstehe ich den Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Wesen ist."[2] Diese Idee oder dieser Begriff ist also eine denkende Thätigkeit, ein Product des Geistes, eine Wirkung, welche bloß aus der denkenden Natur folgt und deshalb weder als etwas erklärt werden darf, das wir von außen empfangen, wie die Wahrnehmung oder die sinnliche Vorstellung, noch als etwas, das ohne körperliche Bewegung nicht zu Stande kommt, wie die Bilder der Dinge und die Worte, mit denen wir häufig die Ideen verwechseln. Darum unterscheidet Spinoza die Idee als «conceptus mentis» von der «perceptio» und den «imagines rerum».[3]

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen, wirklichen Dinges, oder wie bei Spinoza diese erste und allgemeinste Erklärung lautet: „Was das wirkliche Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit existirenden Dinges".[4] Er ist ein einzelnes Wesen, also ein endlicher, bestimmter Modus des Denkens. Da nun der Inbegriff aller Modi des Denkens oder aller Ideen der absolut unendliche Verstand ist, so leuchtet ein, daß der menschliche Geist einen Theil des unendlichen

[1] Eth. II. Def. II. — [2] Ib. Def. III. — [3] Eth. II. Def. III. Explic. Prop. XLIX. Schol. — [4] Ib. Prop. XI.

Verstandes ausmacht.[1] Dieser ist die unendliche und nothwendige Modification des Denkens, jener eine endliche und zufällige. Der unendliche Verstand begreift den Zusammenhang aller Ideen in sich, und da die Ordnung und Verknüpfung der Ideen gleich ist der Ordnung und Verknüpfung der Dinge, so begreift der unendliche Verstand alle Dinge in ihrem wahren Zusammenhange, d. h. er ist deren vollständige Erkenntniß. Nun ist der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Verstandes, also ein Theil der vollständigen Erkenntniß der Dinge, er ist daher vermöge seiner Natur eine unvollständige oder inadäquate Erkenntniß der Dinge. Wie ist es möglich, daß aus der Natur des menschlichen Geistes die adäquate Erkenntniß folgt, ohne welche die Macht über die Leidenschaften nicht möglich ist? In dieser Frage liegt die Schwierigkeit.

2. Die Idee des menschlichen Körpers. Ideencomplex.

Ist der Geist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, so ist dieses das Object jener Idee. Object und Idee sind verschieden. Jedes einzelne wirkliche Ding ist Geist (Idee) und Körper. Was in der Natur desselben von der Idee verschieden (nicht Geist) ist, ist bloß Körper: daher ist der Körper das nächste Object des Geistes, denn außer dem Geist ist in dem Dinge selbst nichts als der Körper. Das Object des menschlichen Geistes ist demnach der menschliche Körper, oder der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. In der Idee des Objects wird vorgestellt oder gedacht, was in dem Objecte stattfindet. Spinoza lehrt: „Was in dem Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, wird von dem menschlichen Geiste vorgestellt oder davon muß es in dem letzteren eine Idee geben. Wenn nun das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper ist, so wird in diesem nichts geschehen können, was von jenem nicht vorgestellt wird." „Das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein bestimmter, in Wahrheit existirender Modus der Ausdehnung und nichts Anderes."[2]

Je complicirter daher der Körper ist, um so complicirter ist der Geist, welcher die Idee des Körpers bildet; je empfänglicher der Körper für eine Menge äußerer Einwirkungen ist, um so fähiger ist der Geist zu einer Menge von Vorstellungen. Der menschliche Körper ist aus

---

[1] Ib. Prop. XI. Coroll. Hinc sequitur, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. — [2] Eth. II. Prop. XII. XIII.

sehr vielen Körpern zusammengesetzt: daher besteht die Idee dieses Körpers aus sehr vielen Ideen. „Die Idee, welche das wirkliche Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen zusammengesetzt."[1] Wie folgt aus diesem Ideencomplex die adäquate Erkenntniß der Dinge?

3. Die Ideen äußerer Körper. Ideenassociation und Gedächtniß.

Der menschliche Körper wird von anderen Körpern außer ihm in mannichfaltiger Weise afficirt. Jede dieser Affectionen ist eine Wirkung sowohl des menschlichen Körpers, welcher solche Eindrücke empfangen, als auch des äußeren Körpers, der solche Eindrücke hervorbringen kann. In der Wirkung erscheint die Natur der Ursache, daher ist in jeder Affection des menschlichen Körpers die Natur sowohl des menschlichen als auch des äußeren Körpers ausgedrückt. Da nun der menschliche Geist vorstellt, was im menschlichen Körper geschieht, so muß er dessen Affectionen vorstellen, und da in den letztern die Natur auch des äußeren Körpers mitausgedrückt ist, so folgt, daß der menschliche Geist die Idee eines äußeren Körpers bildet, d. h. daß er auch andere Körper als nur den menschlichen vorstellt.[2]

Er ist die Idee eines wirklichen Dinges, er ist die Idee des menschlichen Körpers als eines wirklich existirenden Wesens; nun erscheint in dem letzteren, sofern er von außen afficirt wird, auch die Natur eines äußeren Körpers: also muß der menschliche Geist auch den äußeren Körper als ein wirkliches Ding, d. h. (nicht bloß als vergangen oder zukünftig, sondern) als gegenwärtig vorstellen. Der menschliche Geist bildet daher nothwendig die Idee anderer, äußerer Körper als vorhandener Dinge. Die Vorstellung eines äußeren, dem Geiste gegenwärtigen Körpers dauert so lange als die Affection, deren äußere Ursache jener Körper ist, und diese Affection dauert, bis eine andere an ihre Stelle tritt.[3] Wenn der menschliche Körper dieselbe Affection erleidet, so ist es möglich, daß der menschliche Geist dieselbe äußere Ursache wieder als gegenwärtig vorstellt, ohne daß sie vorhanden oder gegenwärtig ist.[4]

Nun kann der menschliche Körper vermöge seiner Beschaffenheit von mehreren äußeren Körpern zugleich afficirt werden, also wird auch der menschliche Geist mehrere Ideen zugleich haben, welche ihm die Existenz einer Menge anderer äußerer Körper vergegenwärtigen. Wie

[1] Ibid. Prop. XIV. XV. — [2] Ibid. Prop. XVI. — [3] Eth. II. Prop. XVII. — [4] Ibid. Coroll.

deren Wirkungen oder Affectionen in dem menschlichen Körper zusammentreffen, so werden auch die Ideen dieser Affectionen in dem menschlichen Geiste zusammentreffen und eine Art Verbindung (Association) eingehen. Wenn sich das Object einer dieser Ideen dem Geiste wiedervergegenwärtigt, so werden auch die anderen mithervorgerufen, oder der Geist wird sich der letzteren erinnern: aus seiner Natur folgt das Gedächtniß. So verschiedenartig die menschlichen Naturen sind, so verschiedenartig sind ihre Affectionen, so verschieden daher auch die Ideencomplexe, in deren Wiederholung das Gedächtniß besteht. Die Spuren eines Pferdes werden in dem Soldaten die Ideen des Reiters, Krieges u. s. w. hervorrufen, in dem Landmann dagegen die Vorstellungen des Pfluges, Ackers u. s. w. Der Zusammenhang unserer Affectionen ist zufällig, der Zusammenhang der Dinge nothwendig, er kann nicht anders sein als er ist; zufällig ist die Verknüpfung der Ideen im Gedächtniß, nothwendig dagegen die Verknüpfung der Ideen in der Erkenntniß: das Gedächtniß ist daher weit entfernt, Erkenntniß zu sein.[1]

III. Der Geist als die Idee des Geistes (idea mentis).

1. Der menschliche Geist als die Idee seines Körpers.

Der menschliche Geist bildet demnach die Idee des menschlichen Körpers und anderer Körper außer ihm; nun sind diese letzteren alle andern Körper außer dem unsrigen, wir stellen daher äußere Körper vor, indem wir sie von dem unsrigen unterscheiden. Aus den Ideen der Affectionen folgt demnach, daß der menschliche Geist einen Körper als den seinigen vorstellt, daß er die Idee seines Körpers oder das Bewußtsein hat, mit einem von allen anderen unterschiedenen Körper vereinigt zu sein.[2] Wenn aber der menschliche Geist einen Körper als den seinigen vorstellt, so muß er auch eine Idee von sich haben und vermöge einer reflexiven Vorstellung sich selbst erkennen. Denn die Ideen der körperlichen Affectionen enthalten die Vorstellung sowohl des eigenen Körpers als auch anderer außer ihm. Sobald der menschliche Geist diese Ideen wahrnimmt, erkennt er sein eigenes Dasein. Daher der Satz: „Der menschliche Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Affectionen des Körpers wahrnimmt".[3] Der menschliche Geist ist

[1] Ibid. Prop. XVIII. Schol. Memoria est nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani. — [2] Eth. II. Prop. XIX. — [3] Ibid. Prop. XXIII.

die Idee des menschlichen Körpers. Aus der Natur des menschlichen Körpers folgen die Affectionen, aus der Natur des menschlichen Geistes folgen die Ideen dieser Affectionen, aus diesen Ideen folgt, daß der menschliche Geist die Vorstellung äußerer, d. h. anderer Körper außer dem seinigen, also auch die Vorstellung seines Körpers und darum die Vorstellung seiner selbst hat.

2. Das Problem der idea mentis.

Hier berühren wir in der Geisteslehre Spinozas einen Punkt, welchen man häufig als einen der schwierigsten und dunkelsten bezeichnet. Der Geist soll nicht bloß die Idee des Körpers, sondern zugleich die seiner selbst sein. Er ist zugleich idea corporis und idea mentis. Da nun mens = idea corporis ist, so ist idea mentis = idea ideae corporis. Weil der Geist idea corporis ist, darum soll er auch idea mentis (idea ideae corporis) sein. Als Idee seiner selbst (Idee der Idee) ist der menschliche Geist selbstbewußt, als selbstbewußtes Wesen ist er von allen Dingen und Vorstellungen unterschieden. Das Selbstbewußtsein gilt als der Ausdruck eines selbständigen, von allen Objecten und Bestimmungen unterschiedenen, also allgemeinen und unbestimmten Wesens.

Kein Modus ist selbständig, allgemein, indeterminirt; der menschliche Geist ist Modus: wie also kann der menschliche Geist selbstbewußt oder Idee seiner selbst sein? Wie kann er, dessen denkende Natur durchgängig determinirt ist, Selbstbewußtsein haben, welches erst durch Abstraction von allen Modificationen des Denkens, durch Selbstunterscheidung von allen bestimmten Ideen entsteht? So lange der menschliche Geist als Modus gilt, widerstreitet ihm das Selbstbewußtsein, und die idea mentis erscheint als eine unmögliche Bestimmung, welche sich in die Lehre Spinozas nur durch einen fahrlässigen Ausdruck eingeschlichen haben kann. So suchte namentlich Erdmann in einer früheren Schrift den fraglichen Punkt zu erklären. Er hat dabei auf die Bejahung des Selbstbewußtseins aus sogenanntem praktischem Bedürfniß ein geringeres Gewicht gelegt als auf die Zweideutigkeit des Terminus «esse formale», ein Ausdruck, welcher von allem körperlichen Dasein und genau genommen, nur von diesem gelte, aber durch eine Ungenauigkeit, Spinozas auch von den Ideen gebraucht werde. Was in der Ausdehnung als Körper existirt, das existirt im Denken als Idee; es giebt darum nothwendig Ideen aller Körper; nun ist das körperliche Dasein

gleich dem formalen, es giebt darum Ideen alles formalen Seins. Da nun die Ideen selbst auch bisweilen als formales Sein (esse formale) gelten, so redet Spinoza auch von Ideen der Ideen, und eine ungenaue Bezeichnung habe auf diese Weise die falsche und unmögliche verschuldet. Esse formale heißt nicht bloß körperlich sein, sondern förmlich sein, d. h. in einer bestimmten Form des Daseins existiren, was so viel ist als bewirkt (geformt) sein. Die bestimmten Wirkungen sind die Modi des Denkens und der Ausdehnung, d. h. Ideen und Körper, und so konnte Spinoza recht wohl sagen: «esse formale idearum». Die Ideen, welche förmlich existiren, sind die Modi des göttlichen Denkens, die denkenden Naturen oder Geister. Die idea mentis ist daher kein fahrlässiger, durch eine schwankende Terminologie veranlaßter Ausdruck; auch hat Spinoza diese Bezeichnung nicht etwa beiläufig oder gelegentlich gebraucht, sondern den Begriff der idea mentis in einer Reihe von Lehrsätzen entwickelt.[1]

3. Die Erklärung der idea mentis.

Die idea mentis folgt nothwendig aus dem Begriff des menschlichen Geistes, sofern derselbe 1. einen Modus des göttlichen Denkens, 2. die Idee eines einzelnen, in Wirklichkeit existirenden Dinges, 3. die Idee des menschlichen Körpers ausmacht.

Das göttliche Denken begreift den Zusammenhang aller Ideen in sich; die Ordnung der Ideen ist gleich der Ordnung der Dinge. Was die Dinge in Wahrheit sind, ist in dem Zusammenhang aller Ideen vollständig begriffen: daher bildet das göttliche Denken die vollständige Erkenntniß aller Dinge, die adäquate Idee jedes Dinges, also auch die des menschlichen Geistes, d. h. idea mentis. Nun ist eine bestimmte Idee in Gott oder in dem göttlichen Denken nur, sofern dasselbe modificirt ist, denn die bestimmte Idee folgt nicht unmittelbar aus dem Wesen Gottes, sondern aus einer anderen Idee, welche wieder aus einer andern folgt, und so fort ins Endlose. Also giebt es in Gott eine idea mentis, sofern das göttliche Denken eine bestimmte Idee, d. h. die Idee eines bestimmten Dinges ausmacht. Aber die Idee eines bestimmten Dinges ist, was wir Geist nennen. Es giebt demnach in Gott eine Idee des menschlichen Geistes, sofern Gott das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Also muß es

[1] J. E. Erdmann: Verm. Auff. (1846) S. 180 flgd. In seinem jüngsten Werke billigt Erdmann unsere nachfolgende Erklärung. Grundriß (2. Aufl.) Bd. II. S. 66.

im menschlichen Geist eine idea mentis, d. h. eine Idee seiner selbst geben: dies folgt aus der Natur des menschlichen Geistes als eines Modus des göttlichen Denkens.

Der menschliche Geist ist die Idee eines wirklichen Dinges, jedes einzelne wirkliche Ding ist sowohl Körper als auch Geist: also ist die Idee dieses Dinges nothwendig die Idee sowohl des Körpers als auch des Geistes, also nicht bloß idea corporis, sondern auch idea mentis; mithin ist der menschliche Geist zugleich idea mentis oder Idee seiner selbst: dies folgt aus der Natur des menschlichen Geistes als einer idea rei. Man wende nicht ein, daß Spinoza die Worte res und corpus gleichbedeutend brauche. Hier wenigstens ist es offenbar nicht der Fall, sonst würde er nicht in erster Linie erklären, der Geist sei idea rei, und in zweiter, er sei idea corporis; hier hält er beide Begriffe wohl auseinander. Das Ding ist Idee und Körper: die Idee des Dinges ist daher die Idee sowohl der Idee (idea ideae) als auch des Körpers.

Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers. Aber diese Idee folgt nicht aus dem Körper, sondern bloß aus der Natur des Geistes. Der Körper ist das Object dieser Idee, nicht deren Ursache; diese letztere ist bloß der Geist, sofern er ein denkendes Wesen ist. Die idea corporis ist demnach ein Product (nicht des Körpers, sondern) bloß des Geistes, sie geht von ihm aus, sie wird von ihm erzeugt, sie ist sein Werk, also idea mentis. Wenn Spinoza ausdrücklich hervorheben wollte, daß die Idee des Körpers nicht durch den Körper, sondern durch den Geist bewirkt ist: was konnte er anders thun, als die idea corporis zugleich als idea mentis erklären? In der «idea corporis» ist der Körper objectiver Genitiv, dagegen in der «idea mentis» der Geist subjectiver. Was kraft des Denkens erzeugt wird, ist gedacht; was gedacht wird, ist objectiv. Die Producte des Denkens sind zugleich seine Objecte, darum ist die idea corporis als ein Product des Geistes zugleich dessen Object. Daher ist der menschliche Geist eine Idee, deren Object die idea corporis ist, d. h. er ist idea ideae corporis, also idea mentis oder die Idee seiner selbst: dies folgt aus der Natur des menschlichen Geistes als der idea corporis. In der Idee des Körpers ist der Körper nur objectiver Genitiv; in der Idee des Geistes ist der Geist sowohl subjectiver als auch objectiver. So folgt die idea mentis aus der Natur des menschlichen Geistes, sofern derselbe modus cogitandi, idea rei, idea corporis ist.

Der Körper ist das Object der Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht; die Idee des Körpers ist zugleich Product und Object des Geistes. In der idea corporis ist der Körper das Object des Geistes, in der idea mentis ist der Geist sein eigenes Object: also ist die Idee des Geistes mit dem Geiste ebenso vereinigt, als der Geist selbst mit dem Körper. Weil der Geist die Idee des Körpers ist, darum ist er auch die Idee der Affectionen des Körpers. Weil der Geist die Idee des Körpers (nicht bloß ist, sondern) begreift, darum begreift er auch die Ideen der Affectionen des Körpers. Ist die Idee des Körpers sein Object, so sind auch die Ideen der körperlichen Affectionen seine Objecte. Weil ihm die Ideen dieser Affectionen objectiv sind, darum ist ihm auch der Unterschied seines Körpers von anderen äußeren Körpern objectiv, darum begreift er einen Körper als den seinigen, also zugleich sich selbst. Jetzt werden uns die Sätze einleuchten, worin Spinoza die Lehre der idea mentis entwickelt. „Es giebt auch in Gott eine Idee oder Erkenntniß des menschlichen Geistes, die in Gott auf dieselbe Weise erfolgt und zu Gott auf dieselbe Weise gehört, als die Idee oder Erkenntniß des menschlichen Körpers.“ „Diese Idee des Geistes ist mit dem Geiste ebenso vereinigt, als der Geist selbst mit dem Körper.“ „Der menschliche Geist erkennt nicht bloß die Affectionen des Körpers, sondern auch die Ideen dieser Affectionen.“ „Der Geist erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt.“ [1]

4. Die Bedeutung der idea mentis.

Diese Sätze, die mit mathematischer Genauigkeit zusammenhängen und fortschreiten, erheben die idea mentis zu einem bewiesenen, nothwendigen, unentbehrlichen Begriff der Lehre Spinozas. Das System fordert diesen Begriff und würde in einem seiner wesentlichsten Punkte dunkel und leicht mißverständlich sein, wenn nicht die Lehre der idea mentis ausdrücklich darin enthalten wäre. Die ganze Weltanschauung Spinozas gründet sich auf den Unterschied und die Einheit der Attribute; die Identität soll nicht auf Kosten des Unterschiedes, dieser nicht auf Kosten der Identität geltend gemacht werden. Nun verhalten sich Geist und Körper im Menschen, wie Denken und Ausdehnung in Gott. Es ist darum von der größten Wichtigkeit, daß Geist und Körper richtig vereinigt und richtig unterschieden werden. Der Geist ist die

[1] Eth. II. Prop. XX—XXIII.

Idee des Körpers. Wäre er nur die Idee des Körpers, so könnte man versucht sein zu meinen, daß sich der Geist zum Körper verhalte, wie das Nachbild zum Vorbilde, wie der Eindruck zum Dinge, das ihn hervorbringt. Es könnte scheinen, daß in der Idee des Körpers der Geist das empfängliche und bestimmbare Wesen, dagegen der Körper das bestimmende und formgebende sei; daß jener den leidenden, dieser den thätigen Factor in der idea corporis ausmache; daß, an sich betrachtet, der Geist einer leeren Fläche gleiche, welche ihre Vorstellungen von außen empfängt. Dann wäre der menschliche Geist bei Spinoza, was er bei Locke ist: eine tabula rasa, die von den Eindrücken des Körpers beschrieben wird; dann wäre zuletzt der Körper die Ursache des Geistes, die Ausdehnung die Ursache des Denkens, die mechanisch bewegte Materie die Ursache aller Dinge; der Begriff des Geistes würde sensualistisch, der Begriff der Dinge materialistisch ausfallen.

Dann erscheint die Lehre vom menschlichen Geiste, als ob sie nicht in der Ethik Spinozas, sondern in Lockes Versuch über den menschlichen Verstand ausgemacht worden. Giebt man in der menschlichen Natur dem Körper das Uebergewicht, so muß man dasselbe in der Natur der Dinge allen Körpern, also der Materie überhaupt einräumen, und wenn diese einmal die überwiegende Macht hat, so ist es nur folgerichtig, daß man ihr zuletzt alle Macht einräumt und mit dem reinen Materialismus im système de la nature endet. Dann aber ist das Verhältniß zwischen Geist und Körper, zwischen Denken und Ausdehnung in einer Weise gefaßt, welche den Grundbegriffen Spinozas völlig widerstreitet.

Die Idee ist im Sinne Spinozas ein Product nicht der ausgedehnten, sondern allein der denkenden Natur; sie ist eine bestimmte Thätigkeit des Denkens. Ausdrücklich und zu verschiedenen malen erklärt Spinoza, daß man die Idee nicht mit der sinnlichen Vorstellung oder dem Bilde, das man von außen empfange, verwechseln dürfe: sie sei ein Begriff, welchen der Geist bilde, weil er ein denkendes Wesen ausmache. Dieser Definition wird die ausdrückliche Erläuterung hinzugefügt: „Ich sage lieber Begriff als Wahrnehmung, weil dieses Wort den Schein haben könnte, als ob sich der Geist leidend zu dem Object verhalte. Dagegen bedeutet das Wort Begriff eine Handlung des Geistes.“[1] Und an einer anderen Stelle giebt Spinoza

[1] Eth. II. Def. III. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Expl. At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

eine Erklärung, die jenem Mißverständniß geradezu begegnen will, welches die Idee für eine Wirkung des Körpers ansieht. „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß auch, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt; denn eine wahre Idee haben heißt nichts anderes als die Sache vollkommen oder auf das Beste erkennen, und ein Zweifel daran ist nur möglich, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, gleich dem Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen selbst."[1] Die Idee des Körpers ist so viel als die Erkenntniß des Körpers (idea sive cognitio corporis).

Die Idee des Körpers wäre, was sie in keinem Falle sein soll, eine blinde Vorstellung: «quid mutum, instar picturae in tabula», wenn sie nicht ein Erzeugniß des Denkens, eine Thätigkeit des Geistes, eine gedachte oder bewußte Vorstellung, d. h. wenn sie nicht dem Geist objectiv wäre. Der Geist hat nicht bloß die Idee des Körpers, sondern er hat sie erzeugt, er ist ihre Ursache, ihre alleinige Ursache. Wie konnte Spinoza diesen richtigen und entscheidenden Punkt kürzer und bündiger ausdrücken, als indem er sagte, daß die idea corporis zugleich idea mentis sei? Der Geist ist nicht bloß die Idee des Körpers, sondern er weiß diese Idee als sein Object; sie ist nicht eine blinde (stumme), sondern eine bewußte Vorstellung. Wie konnte dies treffender ausgedrückt werden, als indem gesagt wurde, daß der Geist als idea corporis zugleich idea ideae corporis sei?

Bei Spinoza ist der Geist nicht, wie bei Descartes, Substanz, sondern nur Modus; er ist deshalb kein Modus des Körpers, was er bei Locke zu werden beginnt, sondern ein Modus bloß des Denkens. Spinozas Geistesbegriff hält die Mitte zwischen Descartes und Locke. Weil er der cartesianische nicht mehr ist, so ist er darum nicht schon der lockesche. Wer die idea corporis sensualistisch nehmen wollte, dem ist die idea mentis entgegenzuhalten.

Die idea corporis darf nicht so gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geistes als eines Modus des Denkens aufgehoben wird: dieser Auffassung wird vorgebeugt durch die idea mentis. Aber die

[1] Ibid. Prop. XLIII. Schol. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturare in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere.

idea mentis darf andererseits auch nicht so gefaßt werden, daß dadurch die Natur des Geistes als eines **Modus** aufgehoben wird. Dies wäre der Fall, wenn in der idea mentis der Geist seiner als eines selbstständigen, unabhängigen, allgemeinen, unbestimmten Wesens bewußt sein sollte; dann wäre die idea mentis der Ausdruck des reinen Selbstbewußtseins, das Ich als Substanz, und in dieser Form würde sie freilich der Natur eines Modus, also dem Geistesbegriffe Spinozas auf das Aeußerste widerstreiten.

Wenn der spinozistische Geistesbegriff der lockesche nicht ist, so ist er darum nicht schon der fichtesche. Um Spinoza richtig zu verstehen, dürfen wir seine Geisteslehre weder nach der materialistischen noch nach der idealistischen Seite hin übertreiben. Die idea corporis ist keine blinde Vorstellung wie die «pictura in tabula», sondern eine bewußte; diese bewußte Vorstellung ist keine unbestimmte und leere, wie das reine oder abstracte Selbstbewußtsein, sondern eine durchgängig bestimmte. Ein reines oder leeres Selbstbewußtsein, ein solches, das sich von allen seinen Vorstellungen unterscheidet und nichts übrig läßt als ein völlig unbestimmtes und abstractes Wesen, wäre für Spinoza in der Natur des Geistes dieselbe Ungereimtheit, als ein leerer Raum in der Natur der Körper. Wie der Geist nicht ohne den Körper und dieser bestimmte Geist nicht ohne diesen bestimmten Körper sein kann, so ist auch die Idee des Geistes nicht ohne die Idee des Körpers, dieses bestimmten Körpers und die dadurch bestimmten Ideen. Nicht umsonst erklärt Spinoza: „Der Geist erkennt sich selbst **nur**, sofern er die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt". Ein Selbstbewußtsein ohne bestimmte Vorstellungen wäre im Sinne unseres Philosophen ein Modus ohne Modification, ein Ding ohne Dasein, eine reine Chimäre.

Jetzt leuchtet ein, wie auf dem Standpunkte Spinozas das Wesen des menschlichen Geistes begriffen werden muß und was nothwendig daraus folgt. Der Geist ist als Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, als Idee des Körpers, als Idee seiner selbst eine durchgängig bestimmte und bewußte Vorstellung; er ist als solche weder tabula rasa im Sinne Lockes noch reines oder abstractes Selbstbewußtsein im Sinne Fichtes; die Vorstellung ohne bestimmten Inhalt wäre leer, die Vorstellung ohne Bewußtsein wäre blind. Der menschliche Geist ist keines von beiden, denn er ist zugleich bestimmt und bewußt. Er ist bestimmt, das heißt: was er vorstellt, sind wirkliche Dinge. Er ist bewußt, das heißt: diese

Vorstellungen sind seine Objecte. Die Vorstellungen wirklicher Dinge sind unsere Objecte, das heißt: wir erkennen die Dinge.

Also bildet der Geist vermöge seiner Natur die Erkenntniß bestimmter Dinge, oder seine naturgemäße Handlungsweise ist das wirkliche Erkennen. Wie aus dem Wesen des menschlichen Körpers nothwendig bestimmte Bewegungen folgen, so folgt aus dem Wesen des menschlichen Geistes nothwendig ein bestimmtes Erkennen. Da er von Natur die bewußte Vorstellung eines wirklichen Dinges ausmacht, so ist der menschliche Geist vermöge seiner Natur ein erkennendes Wesen. Welche Erkenntniß folgt aus dem Wesen des menschlichen Geistes? Ist unter den Erkenntnissen, welche der menschliche Geist bewirkt, auch die adäquate?

Zehntes Capitel.

Die Lehre von der menschlichen Erkenntniß.

I. Die inadäquate Erkenntniß.

1. Die Objecte der inadäquaten Erkenntniß.

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, er ist als solche die Idee sowohl seines Körpers als auch seiner selbst. Die Erkenntniß ist adäquat, wenn sie das Ding vollständig begreift, so wie es im Zusammenhange aller Dinge, nicht bloß in dieser oder jener Beziehung erscheint. Die vollständige Erkenntniß eines Dinges oder dessen adäquate Idee muß in einem Verstande sein, welcher den Zusammenhang der Dinge vollkommen begreift oder die Ordnung aller Ideen bildet: dies thut der absolut unendliche Verstand, jener unendliche und nothwendige Modus des Denkens, zu dem sich der menschliche Geist als endlicher oder einzelner Modus wie der Theil zum Ganzen verhält. Ist nun die adäquate Erkenntniß der Dinge eine nothwendige Folge des unendlichen Verstandes, so kann die Erkenntniß, welche aus dem beschränkten Vermögen des menschlichen Geistes hervorgeht, zunächst die adäquate nicht sein.

Das erste Object unseres Geistes ist der menschliche Körper, dieser ist zusammengesetzt aus Theilen, welche selbst wieder sehr zusammengesetzt sind und vermöge ihrer Bewegungen eine solche Wechselwirkung eingehen, daß sie ein Ganzes oder ein Individuum ausmachen. Aber

die Bestandtheile des menschlichen Körpers existiren auch außerhalb desselben, sie sind aus anderen Körpern entstanden und können auf andere Körper einwirken und deren Einwirkungen empfangen. Ihre Zusammengehörigkeit im menschlichen Körper drückt daher keineswegs alle ihre Vermögen oder ihr vollständiges Wesen aus. Die Idee des menschlichen Körpers enthält also nicht die vollständigen oder adäquaten Ideen der Theile des menschlichen Körpers; aus der Natur des menschlichen Geistes folgt daher keineswegs eine adäquate Erkenntniß derjenigen Körper, aus welchen der menschliche besteht.[1]

Der menschliche Körper wird von einem andern Körper außer ihm afficirt. Diese Affection ist eine Wirkung des äußeren Körpers und darum ein Ausdruck seiner Natur, aber die letztere äußert sich hier nur in Beziehung auf den menschlichen Körper, also wird in der Affection des menschlichen Körpers keineswegs das vollständige Wesen des äußeren Körpers ausgedrückt. Er ist auch nicht die alleinige Ursache jener Affection, die ohne die empfängliche Natur des menschlichen Körpers nicht stattfinden könnte: also ist der äußere Körper die inadäquate Ursache der Affection des unsrigen. Diese Affection ist eine Wirkung, welche aus der Natur des äußern Körpers nicht vollständig begriffen werden kann, also eine Wirkung, aus welcher eben so wenig die Natur des äußeren Körpers vollständig einleuchtet: daher enthält die Idee der Affection des menschlichen Körpers keine adäquate Erkenntniß des äußeren Körpers. Nun erkennt der menschliche Geist das Dasein der äußeren Körper nur, indem er die Affectionen des seinigen wahrnimmt; also folgt aus dem menschlichen Geiste keine adäquate Erkenntniß der äußeren Körper.[2]

Eben so wenig ist der menschliche Körper die adäquate Ursache seiner von außen empfangenen Affectionen. Diese sind Wirkungen, woraus die Natur des menschlichen Körpers keineswegs vollständig erkannt wird; also enthalten die Ideen dieser Affectionen keine adäquate Erkenntniß des menschlichen Körpers. Da nun der menschliche Geist die Existenz seines Körpers nur erkennt, sofern er dessen Affectionen wahrnimmt, so folgt aus der Natur des menschlichen Geistes keine adäquate Erkenntniß des menschlichen Körpers.[3]

Die Affectionen des menschlichen Körpers sind Wirkungen sowohl des menschlichen als auch des äußeren Körpers. Wenn die Ursache nicht

[1] Eth. II. Prop. XXIV. — [2] Eth. II. Prop. XXV. XXVI. Coroll. — [3] Ibid. Prop. XXVII.

vollständig erkannt wird, so kann auch die Wirkung nicht vollkommen einleuchten. Nun hat der menschliche Geist weder die adäquate Idee des menschlichen noch die des äußeren Körpers, also können auch die Ideen der Affectionen des menschlichen Körpers nicht adäquat sein. Die Ideen dieser Affectionen (unsere sinnlichen Wahrnehmungen) sind daher nicht klar und deutlich, sondern verworren. Aus dem menschlichen Geiste folgt daher keine adäquate Erkenntniß der Affectionen des menschlichen Körpers.[1]

Nun erkennt der menschliche Geist sich selbst nur, sofern er die Affectionen seines Körpers mit Bewußtsein vorstellt, d. h. sofern ihm die Ideen dieser Affectionen objectiv sind. Aus einer unklaren Erkenntniß folgt nie eine klare. Also enthält das Bewußtsein (die Idee der Idee) der körperlichen Affection keine klare Erkenntniß des Geistes, oder aus der Natur des menschlichen Geistes folgt keine adäquate Erkenntniß seiner selbst.[2] „Daraus folgt, daß der menschliche Geist, so lange er die Dinge nach der Richtschnur der sinnlichen Eindrücke wahrnimmt, weder von sich selbst noch von seinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Erkenntniß hat. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, indem er die Ideen der körperlichen Affectionen vorstellt; er erkennt seinen Körper nur, indem er dessen Affectionen vorstellt; er erkennt nur durch diese Vorstellungen die äußeren Körper: also hat er vermöge dieser Vorstellungen weder von sich selbst noch von seinem Körper noch von den äußeren Körpern eine adäquate Erkenntniß, sondern nur eine verstümmelte und verworrene (cognitio mutilata et confusa)."[3]

Jedes Ding strebt sich selbst zu erhalten und widerstrebt seiner Vernichtung: daher folgt aus der Natur der Dinge nicht das Ende ihres Daseins und nicht die Dauer ihrer Existenz.[4] Vielmehr ist die letztere von äußeren Bedingungen abhängig, welche nur aus dem Zusammenhang aller Dinge vollständig begriffen werden können. Da nun der

[1] Ibid. Prop. XXVIII. — [2] Eth. II. Prop. XXIX. — [3] Ibid. Prop. XXIX. Coroll. Schol.: „Ich behaupte ausdrücklich, daß der Geist von sich selbst, von seinem Körper, von den äußeren Körpern keine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntniß hat, so lange er nach dem gemeinen Laufe der Natur die Dinge wahrnimmt, d. h. so lange er von außen, wie ihm eben der Zufall die Dinge in den Weg führt, bestimmt wird, dieses oder jenes zu betrachten." — [4] Buch III. Cap. VII. S. 431 flgd.

menschliche Geist eine solche vollständige Erkenntniß nicht hat, so können wir von der Dauer unseres Körpers und aller einzelnen Dinge außer uns keine adäquate Erkenntniß haben, sondern nur eine inadäquate.[1] Demnach ist die Erkenntniß, welche aus der Natur des menschlichen Geistes folgt, inadäquat in Ansehung der Theile des menschlichen Körpers, der äußeren Körper, des menschlichen Körpers, der Affectionen des menschlichen Körpers, des menschlichen Geistes, der Dauer des menschlichen Körpers, der Dauer aller einzelnen Dinge außer uns. Wenn aber der menschliche Geist weder die äußeren Körper noch den eigenen noch sich selbst, also weder Geister noch Körper adäquat erkennt, so ist nicht abzusehen, wie noch kraft desselben eine adäquate Erkenntniß der Dinge soll stattfinden können.

2. Der Irrthum.

Alle adäquate Erkenntniß ist wahr, alle inadäquate falsch. Der Satz läßt sich umkehren: alle falsche Erkenntniß ist inadäquat. Hieraus erhellt, worin der Irrthum besteht. Irrthum ist überhaupt nur im Denken möglich; etwas Positives kann er nicht sein, sonst wäre er ein wirklicher oder positiver Modus des Denkens. Da nun alle wirklichen oder positiven Modi des Denkens (Ideen) in Gott sind, so müßte der Irrthum, wenn er positiv wäre, in Gott sein; da aber alle Ideen in Gott wahr sind, so kann der Irrthum nicht in Gott, also auch nicht positiv sein. Wo aber gar kein Erkennen stattfindet, da ist der Irrthum ebenfalls unmöglich, denn ein Anderes ist gar nicht wissen, ein Anderes irren. Der Irrthum ist weder positiv noch ist er die absolute Abwesenheit des Wissens: er kann also nur in einem fehlerhaften Wissen, in einer mangelhaften Erkenntniß, nicht «in absoluta ignorantia», sondern «in privatione cognitionis» bestehen. Irrthum ist der Mangel wahrer oder adäquater Erkenntniß: alle inadäquate Erkenntniß ist demnach Irrthum (falsitas).[2]

3. Freiheit, Gattungen, Zwecke als inadäquate Ideen.

Jede unvollständige Erkenntniß ist inadäquat. Wenn wir eine Sache nicht vollständig erkennen, so ist in der Natur derselben etwas enthalten, das wir nicht erkennen. Sind wir uns dieser unserer Nichterkenntniß oder dieses Mangels unserer Erkenntniß bewußt, so werden wir nicht irren; sind wir uns dagegen dieses Mangels nicht

[1] Eth. II. Prop. XXX. XXXI. — [2] Eth. II. Prop. XXXII—XXXV.

bewußt, so halten wir unsere inadäquate Erkenntniß für vollständig und wahr: eben darin besteht der Irrthum. Wir verneinen oder nehmen als nicht vorhanden, was wir nicht erkennen; wir glauben, daß in der Natur der Dinge fehlt, was in unserer Erkenntniß derselben fehlt. So sind z. B. die Menschen wohl ihrer Handlungen sich bewußt, aber nicht der bestimmten Ursachen dieser Handlungen und meinen nun, daß die letzteren überhaupt keine Ursachen haben, daher halten sie ihre Handlungen für indeterminirt und sich selbst für frei. So entsteht die Einbildung der menschlichen Freiheit in Folge inadäquater Erkenntniß. Wir bemerken, daß dieses Beispiel des Irrthums das erste ist, welches Spinoza anführt.[1]

Die unvollständige Erkenntniß begreift die Natur eines Dinges nur zum Theil; sie ist um so unvollständiger, je geringer der Theil ist, den sie begreift; sie ist um so inadäquater, je unvollständiger sie ist: darum sind alle Theilbegriffe unvollständige, inadäquate, verworrene Ideen. Nun sind die sogenannten abstracten oder allgemeinen Begriffe sämmtlich Theilbegriffe. Je kleiner der Theil ist, den sie vorstellen (je größer ihr Umfang und geringer ihr Inhalt), um so abstracter und allgemeiner sind diese Vorstellungen, um so inadäquater, unvollständiger, verworrener. Dahin gehören vor allem die abstractesten Begriffe, jene obersten Allgemeinheiten, welche Spinoza „transscendentale Termini" nennt, wie Sein, Ding, Etwas u. s. f.; dann alle Gattungsbegriffe, die sogenannten «notiones universales», wie Mensch, Pferd, Hund u. s. f. Diese Gattungsbegriffe entstehen, indem sich die Unterschiede der Einzelvorstellungen in unserem Bewußtsein verdunkeln. Deutlich vorstellen heißt genau unterscheiden, undeutlich vorstellen ist das Gegentheil. Je mehr sich unsere Vorstellungen verallgemeinern, um so weniger wird darin unterschieden, um so undeutlicher und verworrener werden die Einzelvorstellungen, d. h. die Ideen der wirklichen Dinge. Darum sind die allgemeinsten Ideen allemal auch die undeutlichsten und dunkelsten. Sobald der menschliche Geist eine bestimmte Menge von Vorstellungen nicht mehr genau unterscheiden kann, fängt er an sie zu verallgemeinern und dadurch zu verdunkeln. Jeder behält von den verschiedenen Dingen, welche er vorstellt, gerade diejenigen Merkmale, welche seine Aufmerksamkeit besonders erregt und beschäftigt haben. So verschieden daher die Interessen

[1] Eth. II. Prop. XXXV. Schol. — Eth. III. Prop. II. Schol. — Eth. IV. Praef.

sind, womit die Dinge betrachtet werden, so verschieden fallen die Gattungsbegriffe aus; es ist demnach kein Wunder, daß man von jeher über die Gattungen der Dinge so viele und so unfruchtbare Streitfragen geführt hat.[1]

Was aus inadäquaten Ideen folgt, ist nothwendig auch inadäquat, denn die verworrenen Ideen sind eben so nothwendig verkettet als die klaren.[2] Daher ist alles falsch und verworren, was aus Gattungsbegriffen folgt oder auf ihnen beruht. So gründet sich die Vorstellung der menschlichen Freiheit auf die Idee eines absoluten Willens, kraft dessen wir eben so gut dieses als jenes wollen können: auf ein allgemeines Vermögen zu wollen, welches nichts Anderes ist als der abstracte Begriff der einzelnen bestimmten Willensacte. Der wirkliche Wille des Menschen ist seine Begierde, und die Begierde ist in jedem Fall dieses einzelne, wirkliche, durch bestimmte Ursachen erzeugte Verlangen. Abstrahiren wir von den einzelnen, bestimmten Willensacten, so bleibt nichts übrig als der allgemeine, unbestimmte, leere Wille: der Wille ohne Determination und Ursache, d. h. der indeterminirte oder freie. Der wirkliche Wille ist durchgängig bestimmt, der unbestimmte daher unwirklich, nicht in unserer Natur, nur in unserer Einbildung vorhanden: ein bloßes «ens imaginationis». Der freie Wille ist der allgemeine, der Wille als Gattungsbegriff, welcher sich zu den einzelnen wirklichen Willensacten eben so verhält, wie die Gattung Stein zu den bestimmten Steinen oder die Gattung Mensch zu den bestimmten Individuen. „Es giebt im Geiste kein absolutes Vermögen zu erkennen, begehren, lieben u. s. f. Diese und ähnliche Vermögen sind deshalb entweder vollkommen aus der Luft gegriffen (prorsus fictitiae) oder metaphysische Dinge, Allgemeinbegriffe, welche wir aus den Einzelvorstellungen bilden. Verstand und Wille als abstracte Vermögen verhalten sich zu den bestimmten Ideen oder Willensacten ganz eben so, wie der Stein als Gattungsbegriff (lapideitas) zu den einzelnen Steinen oder der Mensch als Gattungsbegriff zu Peter und Paul."[3]

Was von den Gattungsbegriffen gilt, muß auch von den Gattungsidealen oder Typen gelten, die sich zu den wirklichen Dingen wie die Urbilder zu den Abbildern verhalten sollen. Giebt es in der

[1] Eth. II. Prop. XL. Schol. I. — [2] Ibid. Prop. XXXVI. — [3] Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Vgl. Ep. II. Ep. XXIX. Ueber die menschliche Freiheit: Eth. I. App. Eth. III. Prop. II. Schol. Eth. IV. Praef.

Natur der Dinge keine Gattungen, so giebt es hier auch keine Gattungstypen: die Prädicate, welche wir den Dingen beilegen, indem wir dieselben mit jenen Typen vergleichen, sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern nur unsere Vorstellungsweisen und Fictionen. Mit diesen Gattungen verglichen, die wir als Norm und Richtschnur der Dinge betrachten, erscheinen die letzteren entweder als vollkommen oder unvollkommen, schön oder häßlich, gut oder schlecht, geordnet oder verworren, je nachdem sie jenen Typen in unserer Einbildungskraft mehr oder weniger entsprechen. Wir dichten auf diese Weise den Dingen Vermögen an, welche sie nicht haben, und Naturen, die sie nicht sind. Wenn ein Ding ist, was es (unserer Meinung nach) sein soll, so heißt es vollkommen, wohlgeordnet, gut, schön, vortrefflich; im anderen Fall geben wir ihm die entgegengesetzten Prädicate. Alle diese Bestimmungen betreffen die Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit der Dinge und gehören zur teleologischen Vorstellungsart. Mit den Gattungsbegriffen fallen daher auch die Zweckbegriffe unter die inadäquaten Ideen.[1] Darum müssen unter dem Gesichtspunkte unseres Philosophen alle Systeme, welche auf Zweckbegriffe gegründet sind, als falsch und werthlos erscheinen: die classischen des Alterthums, wie die scholastischen des Mittelalters. „Ich gebe nicht viel", sagt Spinoza in einem seiner Briefe, „auf die Autorität der Plato, Aristoteles und Sokrates". Unmittelbar darauf nennt er die substantiellen Formen der Scholastiker eine Narrheit unter tausend anderen.[2] Die Herrschaft der Zweckbegriffe gilt ihm als die Herrschaft der inadäquaten und verworrenen Ideen; daher finden wir gerade in diesem Punkte Spinoza im ausgesprochensten Gegensatze zur früheren Philosophie und die folgende, welche Leibniz begründet, im ausgesprochensten Gegensatze zu ihm.[3]

4. Die Imagination und deren Gegentheil.

Wir haben früher aus dem Gesichtspunkte der mathematischen Methode gezeigt, welche Begriffe die Lehre Spinozas nothwendig verneinen und was sie in der Natur der Dinge für unmöglich erklären muß: die Freiheit und Zweckmäßigkeit des Wirkens. Wie aber können wir vorstellen, was in Wahrheit nicht ist? Der Irrthum ist auch eine Thatsache, welche erklärt sein will, und deren Entstehung uns jetzt einleuchtet. Aus der Natur des menschlichen Geistes folgen die inadäquaten,

[1] Eth. I. Append. Eth. IV. Praef. — [2] Epist. LX. (Op. I. pg. 660). — [3] Vgl. oben Buch II. Cap. I. S. 90—92.

unvollständigen, verstümmelten, unklaren Ideen, zu denen die Universalien oder Gattungsbegriffe gehören; unter diese fällt die Idee der Freiheit und der Zwecke.

Das Gegentheil der wahren Erkenntniß ist die falsche. Nach diesem einfachen Princip haben wir früher die Grundzüge der falschen Erkenntniß bestimmt, gleichsam die Metaphysik des menschlichen Irrthums, denn die Wahrheit erhellt sich und ihr Gegentheil. Jetzt haben wir die falsche Erkenntniß in ihren Ursachen kennen gelernt, nicht bloß den Irrthum, sondern den Grundirrthum, und können von hier die wahre Erkenntniß als das Gegentheil der falschen erleuchten. Wie Kant seine Antinomien indirecte Beweise seiner Lehre von Raum und Zeit genannt hat, so darf man Spinozas Erklärung unserer inadäquaten Erkenntniß als den indirecten Beweis seines Systems und seiner Methode ansehen. Das contradictorische Gegentheil der falschen Erkenntniß ist die wahre, vorausgesetzt, daß es überhaupt eine wirkliche Erkenntniß giebt. Mit dieser Annahme steht und fällt die Lehre Spinozas. Grundfalsche Vorstellungen sind die Idee der Freiheit und der Zwecke. Das contradictorische Gegentheil der Freiheit ist die ausnahmslose Geltung der Causalität, denn die Begriffe der Freiheit und Causalität verhalten sich, wie die beiden contradictorischen Sätze: 1. es giebt indeterminirte Handlungen, 2. es giebt keine indeterminirten Handlungen, sondern alles, was geschieht, ist durchgängig verursacht. Das contradictorische Gegentheil der Zwecke oder der Endursachen (causae finales) ist die wirkende Causalität (causae efficientes). Die ausnahmslose Geltung der letzteren behauptet die Lehre Spinozas: in dem Begriff der wirkenden Ursache liegt der Schwerpunkt des ganzen Systems.

Alle Erkenntniß durch Gattungsbegriffe ist unvollständig und inadäquat, unsicher und vag (experientia vaga); die Zeichen der Gattungsbegriffe sind Worte: alle Erkenntniß durch bloße Worte ist darum inadäquat, unvollständig und unsicher. Diese Erkenntniß- oder Betrachtungsweise folgt aus der Natur des menschlichen Geistes in erster Linie: Spinoza nennt sie daher die erste Form oder Art der Erkenntniß (cognitio primi generis). Die Dinge sind nicht so, wie wir sie auf diesem Standpunkte unserer Betrachtung vorstellen; darum ist diese ganze Vorstellungsweise, der Inbegriff aller unserer inadäquaten Ideen, nicht Wahrheit, sondern bloß Meinung oder Einbildung (opinio vel imaginatio). Was wir vorstellen, sind nicht wirkliche Dinge, sondern

Geschöpfe unserer Einbildung (entia imaginationis); die Imagination ist daher die einzige Ursache aller falschen Erkenntniß.[1]

II. Die adäquate Erkenntniß.

1. Die Möglichkeit adäquater Ideen.

Die adäquate Erkenntniß ist vollständig, die menschliche dagegen unvollständig; der unendliche Verstand erkennt das Ganze, denn er begreift alle Ideen in sich, der menschliche Geist erkennt die Dinge nur zum Theil, denn er ist selbst nur ein Theil des unendlichen Verstandes. Kann eine solche beschränkte und partielle Erkenntniß adäquat sein? Dies ist die Frage, von deren Bejahung die Möglichkeit einer wahren Erkenntniß durch den menschlichen Geist abhängt. Wenn es etwas giebt, worin alle Dinge übereinstimmen, so muß diese ihre gemeinsame Natur nothwendig in jedem einzelnen Dinge, das Ganze in jedem Theile gegenwärtig und der Erkenntniß des letzteren einleuchtend sein. Die Idee des Theils ist in diesem Fall zugleich die Idee des Ganzen, also ein vollständiger und adäquater Begriff.

2. Die Gemeinschaftsbegriffe.

Ein solcher Begriff ist kein Gattungsbegriff. Die Universalien sind Theilvorstellungen, die abstracten und eben darum mangelhaften Begriffe der einzelnen Dinge; diese sind zufällig, während der Inbegriff oder die Natur aller Dinge nothwendig ist. Die unvollständigen Begriffe der Einzeldinge waren die Gattungsbegriffe (notiones universales), keiner dieser Begriffe ist adäquat, keiner drückt die Natur aller Dinge aus; dagegen sind die Begriffe, welche das gemeinsame Wesen aller Dinge vorstellen, «notiones communes». Wie die Universalbegriffe inadäquat sind, so sind die notiones communes adäquat: jene drücken die Gattungen der einzelnen Dinge aus, diese dagegen die Gemeinschaft aller. In Wahrheit giebt es keine Gattungen, wohl aber besteht alle Wirklichkeit in der Ordnung und Gemeinschaft der Dinge.

Wenn der menschliche Geist notiones communes bildet, so hat derselbe adäquate Ideen und dadurch die Fähigkeit einer adäquaten Erkenntniß. Wenn in der Natur der einzelnen Dinge, in der Natur des Körpers etwas ist, worin alle Dinge, alle Körper übereinstimmen, so muß es im menschlichen Geiste notiones communes geben. In Wahrheit

[1] Eth. II. Prop. XL. Schol. II. Prop. XLI. Epist. XV.

stimmen alle Geister in der Natur des Denkens, alle Körper in der Natur der Ausdehnung (Bewegung und Ruhe), alle Dinge darin überein, daß sie Modi derselben Attribute und derselben Substanz sind. Daher müssen unter den Begriffen, die aus der Natur des menschlichen Geistes folgen, auch solche sein, welche die gemeinsame Natur der Körper, Geister und aller Dinge überhaupt vorstellen: es muß notiones communes geben, also adäquate Ideen und adäquate Erkenntniß.

Der menschliche Geist ist die Idee seines Körpers, er muß darum nothwendig vorstellen, was sein Körper mit allen übrigen Körpern gemein hat: diese Vorstellung ist eine notio communis, eine adäquate Idee. Je mehr daher der menschliche Körper mit den anderen Körpern gemein hat, um so mehr adäquate Ideen hat der menschliche Geist. So erklären sich die Sätze Spinozas: „Was allen Dingen gemeinschaftlich zukommt und auf gleiche Weise sowohl im Theil als im Ganzen ist, das macht nicht das Wesen eines einzelnen Dinges aus." „Was allen Dingen gemeinschaftlich zukommt und auf gleiche Weise sowohl im Theil als auch im Ganzen ist, das kann nur adäquat begriffen werden. Daraus folgt, daß es gewisse, allen Menschen gemeinsame Ideen oder Begriffe giebt. Denn alle Körper stimmen in Einigem überein, und das, worin sie übereinstimmen, muß von allen adäquat oder klar und deutlich begriffen werden." „Was dem menschlichen Körper und gewissen äußeren Körpern, von denen er afficirt zu werden pflegt, gemeinschaftlich und eigenthümlich zukommt und auf gleiche Weise sowohl in jedem ihrer Theile als auch im Ganzen ist: davon wird es auch im Geist eine adäquate Idee geben. Daraus folgt, daß der Geist um so fähiger ist, vieles adäquat aufzufassen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat."[1]

3. Die Ideen der Attribute und die Idee Gottes.

Der menschliche Geist ist die Idee des menschlichen Körpers, dieser ist ein ausgedehntes Ding und kann ohne Ausdehnung nicht gedacht werden: daher schließt die Idee des menschlichen Körpers die der Ausdehnung in sich. Die Ausdehnung ist das Wesen aller Körper, daher ist die Idee der Ausdehnung eine notio communis und darum nothwendig adäquat.

[1] Eth. II. Prop. XXXVIII. Cor. — Prop. XXXIX. Cor.

Der menschliche Geist ist die Idee der Idee des Körpers. Nun ist die Idee ein Modus des Denkens, eine denkende Natur: also schließt die Idee der Idee nothwendig die Idee des Denkens in sich. Das Denken ist das Wesen aller Geister, folglich ist die Idee des Denkens eine notio communis und darum nothwendig adäquat. Denken und Ausdehnung sind göttliche Attribute, mithin hat der menschliche Geist die adäquate Idee der Attribute Gottes. Jedes Attribut drückt ewige und unendliche Wesenheit aus: also schließt die Idee des Attributs die Idee der unendlichen und ewigen Wesenheit Gottes in sich.

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges, diese Idee begreift mithin sowohl das Wesen als auch die Existenz eines einzelnen Dinges in sich; nun ist Gott die erste, einzige, innere, freie Ursache sowohl des Wesens als auch der Existenz aller Dinge; kein einzelnes Ding kann daher ohne Gott sein oder gedacht werden: also schließt die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges nothwendig die Idee Gottes in sich, daher ist im menschlichen Geiste nothwendig die Idee Gottes. Gott aber als das absolut unendliche, eine, untheilbare Wesen wird entweder adäquat begriffen oder gar nicht; die Idee Gottes ist daher nothwendig adäquat: also hat der menschliche Geist die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes. „Jede Idee eines jeden Körpers oder eines jeden einzelnen, wirklichen Dinges schließt nothwendig die ewige und unendliche Wesenheit Gottes in sich.“ „Die Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes, die eine jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen.“ „Der menschliche Geist hat die adäquate Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes.“ Was aus einer adäquaten Erkenntniß folgt, ist nothwendig adäquat. Also sind alle Ideen, welche aus der Idee Gottes folgen, nothwendig adäquat; nun ist jede adäquate und vollkommene Idee wahr: folglich sind alle Erkenntnisse wahr, die aus dem Begriffe Gottes mit Nothwendigkeit folgen, oder wie Spinoza sagt: „Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden“.[1]

III. Die Stufen der menschlichen Erkenntniß.

1. Einbildung, Vernunft, Intuition.

Wir haben früher gesehen, wie die inadäquaten Ideen und damit der Irrthum oder die falsche Erkenntniß aus dem menschlichen Geiste

[1] Eth. II. Prop. XLV—XLVII. Prop. XL. Prop. XXXIV. XXXII.

hervorgehen: die Universalbegriffe, der Freiheitsbegriff, die Zweckbegriffe. Die wahre Erkenntniß ist das contradictorische Gegentheil der falschen, daher 1. die Verneinung der Freiheit oder die Bejahung der durchgängigen Causalität, 2. die Verneinung der Zweckbegriffe oder Zweckursachen, also die Bejahung der wirkenden Causalität nach der Richtschnur der mathematischen Methode. Das System der wirkenden Ursachen fällt mit dem System Spinozas zusammen, der das Wesen Gottes als die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge und die Ordnung der Dinge als eine nothwendige und ewige Folge aus der Natur Gottes begreift. Diese Einsicht allein ist wahre Erkenntniß.

Den Inbegriff der inadäquaten Ideen nennt Spinoza Meinung oder Einbildung, den der adäquaten Vernunft (ratio); alle Schlußfolgerungen der Imagination wurzeln in unklaren und inadäquaten Ideen, alle Schlußfolgerungen der Vernunft in klaren und adäquaten: was aus jenen folgt, ist nothwendig falsch; was aus diesen folgt, nothwendig wahr. Nun sind die Principien aller wahren Erkenntniß die Idee Gottes und seiner Attribute; Gott ist Ursache seiner selbst, jedes seiner Attribute drückt unendliche und ewige Wesenheit aus: darum kann das Wesen Gottes und seiner Attribute nur aus sich selbst begriffen, nicht aber aus anderen Begriffen abgeleitet werden. Die Idee Gottes und die Ideen seiner Attribute, diese höchsten aller notiones communes, sind daher nicht abgeleitete, sondern ursprüngliche Begriffe; sie erhellen nicht erst durch Schlußfolgerungen, sondern sind durch sich selbst gewiß und einleuchtend. Es giebt keinen höhern Grad der Gewißheit. Diese höchste, klarste, durch keine Schlußfolgerungen bedingte Erkenntniß nennt Spinoza intuitives Wissen (scientia intuitiva). Er unterscheidet daher drei Grade oder Arten der Erkenntniß: die inadäquate und adäquate, innerhalb der letzteren die rationale und intuitive; die Erkenntniß der ersten Art ist das imaginäre, die der zweiten das rationale, die der dritten das intuitive Wissen. Auf der ersten und untersten Stufe steht die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen, auf der zweiten die Vernunft mit den adäquaten, auf der dritten die intuitive Erkenntniß mit der Idee Gottes und der göttlichen Attribute, aus denen alles Andere folgt. Den Inbegriff dieser Folgerungen haben wir kennen gelernt: darin besteht das System Spinozas.[1]

[1] Eth. II. Prop. XL. Schol. II.

Aller Irrthum folgt aus der Imagination, alle Wahrheit aus der Vernunft und Intuition. So lange wir irren, sind wir im Irrthum befangen und wissen nicht, daß wir irren, denn diese Einsicht ist schon Wahrheit; daher kann nicht die Imagination, sondern nur die Vernunft und die intuitive Erkenntniß das Wahre vom Falschen unterscheiden. „Die Erkenntniß der ersten Art", sagt Spinoza, „ist die einzige Ursache des Irrthums, dagegen ist die der zweiten und dritten nothwendig wahr." „Die Erkenntniß der zweiten und dritten Art, nicht aber die der ersten lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden."[1]

2. Die wahre Erkenntniß.

Wir erkennen den Irrthum erst durch die Wahrheit. Darum sind wir uns im Irrthum nicht desselben bewußt, wohl aber sind wir, sobald wir die Wahrheit erkennen, auch ihrer gewiß. Wenn die Wahrheit den Irrthum erleuchtet, so erleuchtet sie zugleich sich selbst; wenn sie den Irrthum als solchen erkennen läßt, offenbart sie zugleich sein Gegentheil. Jede wahre Erkenntniß folgt aus wahrer Erkenntniß, und die Wahrheit, aus welcher alle anderen folgen, ist jene ursprüngliche Idee (Gottes und seiner Attribute), die durch sich selbst klar, einleuchtend, gewiß ist. Diese Idee trägt das Kriterium der Wahrheit unmittelbar in sich. „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er sie hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln." „Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß sie die höchste Gewißheit in sich schließt; denn eine wahre Idee haben, heißt nichts anderes als eine Sache vollkommen oder auf das Beste erkennen; und an dieser Sache kann man nur zweifeln, wenn man die Idee für etwas Stummes hält, wie ein Bild auf einer Tafel, und nicht für einen Modus des Denkens, nämlich für das Erkennen selbst. Wer kann wissen, frage ich, daß er eine Sache erkennt, wenn er nicht vorher die Sache wirklich erkennt? Das heißt: wer kann wissen, daß er einer Sache gewiß ist, wenn er nicht vorher eben dieser Sache wirklich gewiß ist? Und was kann es Klareres und Gewisseres geben, welches die Richtschnur der Wahrheit sein könnte, als die wahre Idee? Fürwahr, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbar macht, so ist die Wahrheit das Kennzeichen ihrer selbst und des Irrthums."[2]

[1] Eth. II. Prop. XLI. XLII. — [2] Ibid. Prop. XLIII. Schol. Lux se ipsam et tenebras manifestat. Vgl. oben S. 486. Vgl. Buch II. Cap. V. S. 166.

Die adäquate oder vernünftige Erkenntniß betrachtet die Dinge, wie sie in Wahrheit sind. In Wahrheit aber sind sie nicht vereinzelt und zufällig, sondern in einem ewigen und nothwendigen Zusammenhange begriffen. Die adäquaten Ideen drücken die Natur aller, nicht die einzelner Dinge aus; diese entstehen und vergehen, sie haben ihre zeitliche Dauer, die von äußeren und zufälligen Bedingungen abhängt. Werden die Dinge in ihrem nothwendigen Zusammenhange betrachtet, so werden sie nicht als zeitliche Erscheinungen in ihrer zufälligen Dauer, sondern als ewige Folgen begriffen. Darum sagt Spinoza: „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten". „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge gleichsam unter der Form der Ewigkeit aufzufassen."[1]

3. Die theoretische Natur des menschlichen Geistes.

Aus der Natur des menschlichen Geistes folgt demnach sowohl die falsche als auch die wahre Erkenntniß der Dinge. Wir haben diese Folge Schritt für Schritt in geometrischer Ordnung entwickelt und können jetzt das Ergebniß zusammenfassen und unmittelbar aus dem Begriff oder der Definition des menschlichen Geistes ableiten. Diese Definition heißt: der menschliche Geist ist die Idee oder der Verstand eines einzelnen wirklichen Dinges; nun besteht das wirkliche Wesen eines Dinges darin, daß es ein Glied im Causalnexus der Dinge ausmacht; also wird der menschliche Geist diesen Causalnexus begreifen müssen, sonst wäre er nicht der Verstand, welcher die Natur eines wirklichen Dinges einsieht, d. h. er wäre nicht, was er seiner Definition nach ist. Der Begriff der Causalität sagt: jedes Ding muß seine bestimmte Ursache haben, oder, negativ ausgedrückt, aus nichts wird nichts, ein Satz, welchen Spinoza gelegentlich selbst als Beispiel einer ewigen Wahrheit anführt.[2]

Was aber ist der Causalnexus der Dinge, worin es keine letzte Ursache giebt, anders als die Natur selbst, betrachtet als ewige Wirkung (natura naturata)? Der Begriff der ewigen Wirkung fordert nothwendig den ewiger und unendlicher Kräfte. So folgt aus dem menschlichen Geiste, da er der Verstand eines wirklichen Dinges ist, der Begriff der Attribute. Nun ist der menschliche Geist die Idee sowohl des Körpers als auch seiner selbst: also muß der menschliche Verstand sich selbst als denkendes Wesen oder Geist von seinem Körper unterscheiden,

[1] Eth. II. Prop. XLIV. Cor. II. — [2] Epist. XXVIII.

also auch den Causalnexus der Ideen von dem Causalnexus der Körper. Nun ist das ewige Vermögen, aus welchem die Ideen folgen, das Denken, und das, woraus die Körper folgen, die Ausdehnung: also unterscheidet der menschliche Verstand klar und deutlich die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. In beiden begreift er die Natur als wirkendes Vermögen (natura naturans). Aber ewige Kräfte können nur als Attribute eines ewigen und unendlichen Wesens begriffen werden, das als solches nur eines sein kann und zugleich die Ursache seiner selbst sein muß. So folgt aus dem menschlichen Geiste der Begriff der Substanz oder Gottes. Diese höchste Erkenntniß ist keine gefolgerte. Weder die Substanz noch die Attribute können abgeleitet werden, da vielmehr alles aus ihnen abzuleiten ist: die Attribute sind die ursprünglichen Kräfte, die Substanz ist das ursprüngliche Wesen; darum ist diese höchste Erkenntniß selbst ursprünglich und deshalb intuitiv.

Der menschliche Geist ist vermöge seiner Natur ein erkennendes oder theoretisches Wesen. Die menschliche Weltbetrachtung beginnt mit der sinnlich beschränkten und darum unklaren Vorstellung der Dinge, sie endet mit der intellectuellen Anschauung des göttlichen Wesens. Der unklare Verstand ist die Imagination, der klare ist der Intellect, welcher sich in der intuitiven Erkenntniß vollendet; das Object der Imagination sind die einzelnen Dinge in ihrer zufälligen Erscheinung, das Object des Intellects ist der Zusammenhang oder die Gemeinschaft der Dinge, das der Intuition ist Gott. Wenn wir auf den ersten Blick und mit einem male die gesammte Weltordnung zu erkennen vermöchten, so würden wir die Dinge nicht vereinzelt und abgerissen betrachten, sondern dem unendlichen Verstande gleich sein, dem das Universum einleuchtet.

Wenn wir sogleich den Sinn und Inhalt eines Buches erfaßten, so brauchten wir es nicht mühsam Satz für Satz zu lesen; wenn wir auf der Stelle lesen könnten, brauchten wir nicht erst zu buchstabiren. Aber es geht dem Geist mit der Welt, wie dem Kind mit dem Buche: erst muß es Worte buchstabiren und lesen, dann lernt es den Sinn der Sätze verstehen, zuletzt den des ganzen Buchs. Die Welt ist das Buch, welches der menschliche Geist liest: die einzelnen Dinge sind gleich den Buchstaben, ihr Zusammenhang gleich den Sätzen, Gott gleich dem Sinn des ganzen Buches. Die Imagination buchstabirt, der Intellect liest, die intuitive Einsicht begreift wie in einer unmittelbaren Anschauung das Ganze.

In der verworrenen Gemüthsverfassung beziehen wir alles auf uns: daher erscheinen uns die Dinge ohne Gesetz und Zusammenhang; in dem Zustande klarer Erkenntniß beziehen wir alles auf Gott: darum erscheinen wir uns selbst als vergängliche Wesen in dem Zusammenhange des Ganzen. „Im Grenzenlosen sich zu finden", sagt Goethe im Einklange mit Spinoza, „wird gern der Einzelne verschwinden, da löst sich aller Ueberdruß; statt heißem Wünschen, wildem Wollen, statt läst'gem Fordern, strengem Sollen sich aufzugeben ist Genuß."

Hier gewinnen wir die Aussicht auf die Sittenlehre. Sittliche Vollkommenheit ist nur möglich, wenn wir unsere Begierden und Leidenschaften beherrschen können; sie können nur beherrscht werden durch eine Macht, welche größer ist als sie. Diese größere Macht ist bei den thätigen Affecten. Unsere einzige wahrhafte Thätigkeit ist das klare Denken, die adäquate Erkenntniß der Dinge. Jetzt wissen wir, daß der menschliche Geist einer solchen Einsicht fähig ist. Wenn diese Erkenntniß zugleich Affect und zwar der mächtigste aller Affecte ist, so müssen die Leidenschaften ihr unterliegen. Da nun die Affecte Begierden und diese Willensacte sind, so ist die nächste Frage, die uns den Weg zur Sittenlehre bahnt: was ist der menschliche Wille und wie verhält er sich zur Erkenntniß?

IV. Gesammtresultat.

Mens humana

=

Idea rei singularis = idea corporis humani =

Idea mentis

(Idea ideae corporis)

Cognitio

Cognitio I gen. = imaginatio: notiones universales

Cognitio II gen. = ratio: notiones communes

Cognitio III gen. = scientia intuitiva = cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei.

Elftes Capitel.

Die Lehre vom menschlichen Willen.

I. Verstand und Wille.

1. Die falsche Willensfreiheit.

Wir kommen zu der letzten Aufgabe Spinozas, der Ableitung des sittlichen Lebens aus der Natur des menschlichen Geistes. Das sittliche Leben besteht in der Freiheit von den Leidenschaften, in einer Thätigkeit ohne Leiden, in dem Willen, der nichts Anderes begehrt als diese Thätigkeit und Freiheit. Nun ist der freie Wille in der Lehre Spinozas mit dem stärksten Nachdruck verneint worden. Soll jetzt etwa umgestoßen werden, was als unumstößlich bereits gilt? Ist die Aufgabe nicht sogar im Widerspruch mit sich selbst? Die menschliche Freiheit soll dargethan werden als eine nothwendige Folge. Was nothwendig folgt, erscheint als das Gegentheil der Freiheit. In dem Sinne, worin Spinoza die Willensfreiheit verneint hat, bleibt sie verneint. Wenn sie dennoch bejaht wird, so kann dies nur in einer Richtung geschehen, welche mit dem Sinn und der Methode des ganzen Systems völlig übereinstimmt: sie ist verneint als Willkür und kann nur im Einklange mit der Ordnung der Dinge als eine nothwendige Machtäußerung der menschlichen Natur bejaht werden.

Man hat für die Freiheit des menschlichen Willens verschiedene Beweise vorgebracht und für deren Geltung die Erfahrung in Anspruch genommen. Aber Erfahrungsgründe rechtfertigen nie, was Vernunftgründe verwerfen; auch läßt sich im Einzelnen zeigen, daß diese Erfahrungsbeweise falsch sind: die einen berufen sich auf die Abhängigkeit der körperlichen Bewegungen von unserem Willen, die anderen auf die Unabhängigkeit des Willens von der Einsicht.

Die körperlichen Bewegungen sind nicht von unserem Willen abhängig, ebensowenig als der Körper abhängig ist vom Geist. Diese bestimmten Bewegungen, so meint man, erfolgen, sobald wir sie wollen, aber dieselben Bewegungen erfolgen auch ohne allen Willen, ohne alles Bewußtsein; dieselben Bewegungen, die für bewußte Willensacte gelten sollen, macht eine Maschine, ein Automat, ein Nachtwandler, welcher nicht weiß, was er thut. Man sagt: der Körper wird vom Geiste beherrscht

und leidet unter den Mängeln des letzteren; aber das Gegentheil ist ebenso richtig: der Geist wird vom Körper beherrscht, das Denken erlahmt unter körperlichen Affectionen, es wird im Schlafe bewußtlos gemacht u. s. s. Eine Behauptung ist so richtig wie die andere, d. h. beide sind falsch.[1]

2. Der Wille als Bejahung und Verneinung.

Der Wille ist unabhängig von der Erkenntniß: auf diesem Satz beruhte Descartes' Theorie von der menschlichen Willensfreiheit und vom Irrthum. Während die menschliche Erkenntniß beschränkt ist, soll der Wille das einzige wahrhaft unendliche Vermögen des menschlichen Geistes sein, die freie unbeschränkte Kraft zu bejahen und zu verneinen. Er reicht weiter als die Einsicht, daher kann er auch das Nichterkannte sowohl bejahen als verneinen und weder bejahen noch verneinen: im ersten Fall erzeugt, im zweiten vermeidet er den Irrthum. Wäre der Wille von den Vorstellungen abhängig, so würde er durch dieselben determinirt und könnte durch verschiedene Vorstellungen gleich stark determinirt werden, also in einen Zustand der Indifferenz gerathen, wo alles Wollen und Handeln nothwendig aufhört, wie Buridans Esel zwischen Heu und Gras verhungert.

Diese ganze Theorie verwirft Spinoza. Der Wille reiche nicht weiter als der Verstand; auch die Erkenntniß sei einer gewissen Unendlichkeit fähig, sie könne nacheinander, d. h. im Laufe der Zeit unendlich viele Vorstellungen haben, und eine andere Unendlichkeit könne auch der Wille nicht in Anspruch nehmen. Wo die Erkenntniß aufhöre, sei auch der Wille zu Ende. Wenn wir nichts vorstellen, können wir auch nichts wollen. Ist die Erkenntniß leer, so ist es der Wille nicht weniger. Aber wir können der undeutlichen und dunkeln Erkenntniß gegenüber unser Urtheil zurückhalten; wir halten es zurück, wenn wir uns bewußt sind, daß wir die Sache nicht deutlich erkennen: dieses Bewußtsein ist auch eine Erkenntniß. Und so ist der Wille, welcher das Urtheil zurückhält, mit der Erkenntniß einverstanden und durch dieselbe bestimmt. Käme der Mensch in den Zustand von Buridans Esel, so würde er ohne Zweifel verhungern; aber, setzt Spinoza hinzu, indem er jenes Beispiel nach der uns schon bekannten Art verspottet: ich kann nicht wissen, was dem Menschen begegnen würde, wenn er ein Esel wäre.[2]

[1] Eth. III. Prop. II. Schol. — [2] Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Vgl. Cog. met. P. II. Cap. XII. (Op. I. pg. 136). Buch II. Cap. XI. S. 299 flgd., S. 310 Anmkg.

Der Wille ist das Vermögen zu bejahen und zu verneinen: in diesem Punkt stimmt Spinoza mit Descartes überein. Nun ist die wahre Idee unmittelbar die Bejahung ihrer selbst und die Verneinung ihres Gegentheils, sie erleuchtet zugleich sich und den Irrthum. Die Einsicht, daß im Dreieck die Summe der Winkel zwei rechten gleichkommt, ist zugleich die Bejahung dieser Wahrheit; es ist unmöglich, daß wir diese Einsicht haben und verneinen, oder daß wir sie haben und unser Urtheil zurückhalten: die Wahrheit einsehen und bejahen ist ein und dasselbe. Jede Idee ist eine Handlung des Geistes, ein bestimmter Denkact, der als solcher die Bejahung und Verneinung in sich schließt. Nun ist der Wille nichts anderes als das Vermögen zu bejahen und zu verneinen; daher schließt der Erkenntnißact den Willensact in sich; unser Wille ist genau so, wie unsere Erkenntniß: er ist gleich dem Verstande.

Hier folgen die Sätze, worin Spinoza den Begriff des Willens erklärt: „Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer anderen bestimmt ist, die wieder von einer anderen abhängt und so fort ins Endlose." „Es giebt im Geiste keinen Willensact oder keine andere Bejahung und Verneinung, als welche die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schließt." „Wille und Verstand sind ein und dasselbe. Wille und Verstand sind nichts als die einzelnen Willensacte und Ideen. Nun ist der einzelne Willensact und die Idee ein und dasselbe, also sind auch Wille und Verstand ein und dasselbe."[1]

3. Der determinirte Wille.

Es giebt keinen allgemeinen Willen, wie überhaupt keine Gattungsbegriffe. Der allgemeine Wille verhält sich zu den einzelnen Willensacten, wie die Menschheit zu Peter und Paul, d. h. wie eine verworrene, durch unsere Imagination gemachte Vorstellung zur Natur der Dinge. Der wirkliche Wille ist dieses bestimmte, einzelne Verlangen, welches allemal durch eine bestimmte Ursache genau determinirt ist; unsere Unkenntniß der letzteren macht, daß wir unseren Willen für

[1] Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Prop. XLIX. Coroll.: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. — Demonstr.: Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt. At singularis volitio et idea unum et idem sunt, ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt.

indeterminirt und unser Verlangen für frei halten. „So wähnt das Kind, aus freien Stücken die Milch zu begehren, der zornige Knabe die Rache, der furchtsame die Flucht; der Trunkene meint, mit voller Freiheit Reden zu führen, welche er im nüchternen Zustande lieber zurückgehalten hätte; auch Fieberkranke, Schwätzer und Knaben sprechen, wie sie glauben, freiwillig, während sie doch den Drang sich auszulassen nicht beherrschen können, und so lehrt die Erfahrung wie die Vernunft, daß sich die Menschen nur deshalb für frei halten, weil sie wohl ihre Handlungen kennen, die Ursachen aber, wodurch sie bestimmt werden, nicht kennen."[1]

II. Der Wille zur klaren Erkenntniß.

1. Der Wille als Begierde.

Der menschliche Wille ist unfrei. Wie kann durch den unfreien Willen die Freiheit von den Leidenschaften erzeugt oder die Herrschaft über dieselben bewirkt werden? Dies ist die Frage, von welcher die Ethik abhängt. Aus dem menschlichen Geiste folgt die inadäquate und adäquate Erkenntniß der Dinge, wie in dem vorigen Abschnitt gezeigt worden. Nun ist der Wille genau so, wie die Erkenntniß: es giebt daher einen Willen, der von der inadäquaten Erkenntniß abhängt, einen verworrenen, unklaren, an die Imagination gebundenen Willen; eben so giebt es einen klaren und deutlichen, welcher vom Intellect beherrscht wird. Aus der menschlichen Natur folgen die Affecte, die thätigen und leidenden; diese Affecte sind unsere Begierden. Es kann aus dem menschlichen Geiste nichts folgen, was dieser Wahrheit widerspricht, also nichts, was die Macht der Affecte aufhebt. Alle unsere Handlungen sind Folgen unserer Begierden. Wenn also die klare Erkenntniß aus dem menschlichen Geiste nothwendig hervorgehen soll, so muß sie begehrt werden; wenn sie mächtiger sein soll, als alle Leidenschaften, so müssen die stärksten Affecte nothwendig eine Richtung nehmen, die in der klaren Erkenntniß ihr naturgemäßes Ziel findet. Welches sind die stärksten Affecte?

2. Die Begierde als Tugend.

Die Grundform aller Begierden ist das Streben nach Selbsterhaltung: der Wille, unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um so mächtiger, kraftvoller, tüchtiger ist unser

[1] Eth. III. Prop. II. Schol.

Wesen, um so tüchtiger wir selbst: diese Tüchtigkeit ist unsere Tugend. Es giebt im Sinne Spinozas keine andere Tugend, als Tüchtigkeit oder Macht. Ihr Gegentheil ist nicht das Laster, sondern die Ohnmacht, wozu freilich die Laster gehören, denn sie sind Zustände der größten Ohnmacht. Ist aber die Tugend die größte Macht, so ist sie nothwendig Gegenstand der stärksten Begierde, denn es giebt nichts, das begehrenswerther wäre als sie. Selbstvernichtung oder Selbstmord ist keine Folge der Tugend, sondern der Ohnmacht. „Die Begierde", sagt Spinoza, „ist das Wesen des Menschen selbst, nämlich das Streben, kraft dessen der Mensch in seinem Sein beharren will." „Da die Vernunft nichts Naturwidriges fordert, so fordert sie nothwendig, daß jeder sich selbst liebt, seinen wahren Nutzen sucht, alles, was ihn vollkommener macht, begehrt und überhaupt, so viel er kann, sein Dasein zu erhalten strebt. Dies ist eben so gewiß als der Satz: „das Ganze ist größer als einer seiner Theile".

Darum ist auch die Tugend nichts anderes als den Gesetzen seiner Natur gemäß handeln, und niemand wolle die Selbsterhaltung in anderem Wege suchen. „Hieraus folgt erstens, daß die Grundlage aller Tugend das Streben nach Selbsterhaltung ist und alle Glückseligkeit in der Macht desselben besteht. Zweitens, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist und nichts edler, nützlicher, wünschenswerther sein kann. Drittens folgt, daß alle Selbstmörder geistesohnmächtig sind und von äußeren, ihrer Natur widerstreitenden Ursachen völlig besiegt werden". — „Je mehr ein jeder seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Dasein zu erhalten das Streben und die Macht hat, um so größer ist seine Tugend, wogegen jeder in eben dem Maße ohnmächtig ist, als er seinen Nutzen, d. h. seine Selbsterhaltung außer Acht läßt." — „Die Tugend ist eben die menschliche Macht, welche lediglich durch das Wesen des Menschen erklärt wird, das heißt sie besteht lediglich in dem Streben des Menschen nach Selbsterhaltung". „Dieses Streben ist die erste und einzige Grundlage der Tugend." [1]

Was wir thun, geschieht, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren: diese Macht ist unsere Tugend, diese Tugend unser Zweck, dieser Zweck unser Streben. Daher sagt Spinoza: „Unter dem Zwecke, weshalb wir etwas thun, verstehe ich das Streben". „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe: die Tugend des Menschen ist sein

[1] Eth IV. Prop. XVIII. Schol. Prop. XX. Dem. Prop. XXII. Coroll.

Wesen oder seine Natur, sofern sie die Macht hat, gewisse Dinge zu vollbringen, welche bloß durch die Gesetze der menschlichen Natur begriffen werden können."[1] Wenn nun die Tugend die größte Macht ist und sich beweisen läßt, daß in der klaren Erkenntniß die größte Tugend des menschlichen Geistes besteht, so ist die Ethik in ihrer Grundlage befestigt. Die Affecte sind die nothwendigen Machtäußerungen der menschlichen Natur; der Begriff der Tugend bildet das Kriterium, um den Werth der Affecte zu unterscheiden; sie unterscheiden sich in tüchtige und untüchtige: die tüchtigen Affecte fördern unsere Macht, die untüchtigen hemmen sie; jene sind ein Ausdruck der Macht, diese der Ohnmacht. Was unsere Macht fördert, ist nützlich und gut; was sie hemmt, ist schädlich und schlecht.

3. Die Tugend als das vernunftgemäße Leben.

Nun leuchtet ein, daß unserer Macht dient, was unserer Natur gemäß ist, und daß jene hemmt, was dieser widerstreitet. Was unsere Macht weder mehrt noch mindert, ist mit unserer Natur weder in Uebereinstimmung noch in Widerstreit, das steht mit unserem Wesen in gar keiner Gemeinschaft und ist uns völlig fremd. Das Naturgemäße ist gut, das Naturwidrige ist schlecht.[2]

Eintracht ist Macht. Wir sind mächtig, wenn wir mit den anderen Menschen und mit uns selbst übereinstimmen, ohnmächtig dagegen, wenn wir mit den Anderen und uns selbst in Widerstreit sind. Wir sind im Zustande der Einhelligkeit mit anderen und mit uns selbst jedenfalls mächtiger, als in dem des Zwiespalts. Die Leidenschaften entzweien, sie bringen uns in Widerstreit mit anderen Menschen und uns selbst, sie machen uns feindselig nach außen und schwankend nach innen. Einig sind die Menschen nur in der Vernunft: sie können nicht einiger sein, als wenn sie vernunftgemäß leben; sie können nicht mächtiger sein, als wenn sie vollkommen übereinstimmen: diese vollkommene Uebereinstimmung ist nur in dem vernunftgemäßen Leben möglich. Unsere Vernunft ist unsere größte Macht, sie ist darum nothwendig auch unser höchstes Gut, sie ist unter allen Gütern das einzige, welches alle gleichmäßig erfreut, welches keiner dem Andern beneidet, vielmehr jeder dem Andern wünscht und um so mehr wünscht, je mehr er selbst von diesem Gute besitzt.[3]

[1] Eth. IV. Defin. VII. Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo. Def. VIII: Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est: virtus — est ipsa hominis essentia seu natura. — [2] Ibid.. Prop. XXIX—XXXI. — [3] Ibid. Prop. XXXII—XXXIV. Prop. XXXV—XXXVII.

Darum ist alles gut und nützlich, was das vernunftgemäße Leben befördert, alles dagegen schlecht und schädlich, was ihm zuwiderläuft. Jeder nützt sich selbst am meisten, wenn er seiner Vernunft gemäß lebt; die Menschen nützen sich gegenseitig am meisten, wenn sie ihre Eintracht befördern, und sie befördern dieselbe am besten, wenn jeder Einzelne nur nach seiner Vernunft handelt. „Kein einzelnes Wesen in der Welt ist dem Menschen so nützlich als der Mensch, welcher nach der Richtschnur seiner Vernunft lebt (ex ductu rationis)." „Die Menschen sind sich gegenseitig am nützlichsten, wenn jeder seinen eigenen Nutzen sucht."[1]

Wir leben vernunftgemäß, wenn unser Streben bloß durch unsere Vernunft, durch unsere denkende Natur bedingt ist. Vermöge unserer denkenden Natur erstreben oder begehren wir nichts anderes als die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge, d. h. die Erkenntniß Gottes und was daraus folgt. Gott erkennen heißt vernunftgemäß leben. Diese Erkenntniß ist darum das höchste Gut, dieses Streben die höchste Machtentfaltung der menschlichen Natur oder unsere vollkommene Tugend. Darum ist alles gut und nützlich, was der Erkenntniß dient und sie befördert, dagegen schlecht und schädlich alles, was sie hindert. So erklären sich die Sätze Spinozas: „Kraft der Vernunft suchen wir nur das Erkennen, und der Geist, wenn er vernünftig denkt, hält nur das für nützlich, was die Erkenntniß befördert." „Wir wissen daher sicher, was gut oder schlecht ist. Gut ist alles, was der Erkenntniß dient, schlecht dagegen alles, was sie hindert." „Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist Gott erkennen."[2]

Die Tugend wird um ihrer selbst willen begehrt, sie ist der Ausdruck unseres eigenen Wesens, welches sich nur dann in seiner wirklichen Machtvollkommenheit offenbart, wenn es lediglich aus sich handelt, aus keinem anderen Grunde und zu keinem anderen Zwecke. Handeln wir um eines anderen Wesens willen, so ist ein Object außer uns die Mitursache unserer Thätigkeit, wir sind nicht deren alleinige oder adäquate, sondern inadäquate Ursache und handeln nach unklaren

[1] Eth. IV. Prop. XXXV. Coroll. I. II. — [2] Ibid. Prop. XXVI. Quidquid ex ratione conamur nihil aliud est, quam intelligere. Prop. XXVII: Nihil certo scimus bonum — nisi id bonum est, quod ad intelligendum revera conducit. Prop. XXVIII: Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere.

Ideen. Dagegen wirken wir aus unserer eigensten Macht, wenn wir nach klarer und deutlicher Erkenntniß handeln oder vernunftgemäß leben. Das vernunftgemäße Leben ist gleich der klaren Erkenntniß, diese ist die einzige Thätigkeit, deren alleinige Ursache wir selbst sind; unsere einzige wahre Thätigkeit, unsere höchste Macht, unsere wirkliche Tugend.

Daher die Sätze Spinozas: „Wenn der Mensch durch inadäquate Ideen zu einer Handlung bestimmt wird, so kann man nicht sagen, daß er tugendhaft handelt; er handelt tugendhaft nur, sofern er durch seine Einsicht zum Handeln bestimmt wird". „Tugendhaft handeln im genauen Sinne des Worts heißt nichts anderes als nach der Richtschnur der Vernunft handeln, leben, sein Dasein erhalten, welche Ausdrücke alle drei dasselbe bedeuten, denn wir suchen von Grund aus nur den eigenen Nutzen." „Niemand strebt um eines anderen Wesens willen das eigene Sein zu erhalten."[1] Um seine Macht so viel als möglich zu steigern und zu vermehren, muß man vor allem sie und das eigene Dasein erhalten: daher ist die Begierde der Selbsterhaltung das Element und die erste Bedingung aller Tugend. „Niemand kann glücklich sein, gut handeln und leben wollen, wenn er nicht zugleich sein, handeln und leben, das heißt in Wirklichkeit existiren will." „Das Streben der Selbsterhaltung ist darum die Voraussetzung aller Tugend."[2]

III. Der Werth der Affecte.

1. Die Affecte als Motive.

Es giebt also ein Kriterium, um das Gute und Schlechte zu unterscheiden. Gut ist, was unsere Tugend, Macht oder Erkenntniß befördert; das Gegentheil ist schlecht. Es giebt demnach eine Erkenntniß des wahrhaft Nützlichen und Schädlichen oder, was dasselbe heißt, des Guten und Bösen. Wir handeln tugendhaft und sittlich, wenn wir durch diese Erkenntniß allein in unseren Handlungen bestimmt werden. Aber wir werden in unseren Handlungen nur bestimmt durch Begierden und Affecte. Die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen kann nur dann Motiv unseres Handelns sein, wenn sie Affect ist; nur

[1] Eth. IV. Prop. XXIII—XXIV. Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare. — Prop. XXV: Nemo suum Esse alterius rei causa conservare conatur. —
[2] Ibid. Prop. XXI. XXII.

als solcher bestimmt sie unser Handeln. Wenn wir bloß aus dieser Erkenntniß handeln, so bestimmt uns kein anderer Trieb, so sind alle anderen Affecte und Begierden zurückgedrängt und niedergehalten. Affecte können aber nur durch Affecte besiegt werden: darum muß die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen nothwendig Affect sein, um Motiv sein zu können.[1]

Nun können Affecte nur durch stärkere Affecte besiegt werden, denn jedes einzelne Wesen in der Natur der Dinge läßt sich nur durch eine äußere Ursache zerstören, welche mächtiger ist als seine eigene Kraft. Jedes einzelne Ding ist vergänglich, also zerstörbar. Darum gilt der Grundsatz: „Es giebt in der Natur der Dinge kein einzelnes Wesen, dessen Macht nicht durch die eines anderen übertroffen würde. Welches Einzelwesen es immer sei, in jedem Falle giebt es ein anderes, welches mächtiger und darum fähig ist, es zu vernichten."[2] „So kann auch jeder Affect nur durch den entgegengesetzten, welcher stärker ist, gebändigt und unterdrückt werden."[3] Die Erkenntniß des Guten und Bösen wird demnach unser Handeln dann bestimmen, wenn sie Affect und unter allen menschlichen Affecten der stärkste ist. Unsere Begierden sind vergänglicher Natur, sie werden durch andere Begierden vernichtet, welche mächtiger sind als sie; es muß solche mächtige Begierden geben und eine, welche mächtiger ist als alle. Wenn die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen diese mächtigste Begierde ist, so ist das tugendhafte und sittliche Handeln (das vernunftgemäße Leben) nothwendig. Wir stehen vor der Grundfrage der Ethik.

2. Die Erkenntniß als Affect. Freiheit und Knechtschaft.

Die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen kann unmöglich affectlos sein, denn das Gute im allein wahren Sinn des Worts ist unserem Wesen nicht fremd, sondern vollkommen gemäß, es steigert und vermehrt unsere Macht, erhebt unser Selbstgefühl, reizt darum nothwendig unsere Begierde und kann deshalb nur freudig empfunden werden, wie sein Gegentheil nur traurig. „Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts anderes als der Affect der Freude und Trauer, sofern wir uns desselben bewußt sind."[4]

Der bewußte Affect ist Wille oder Begierde. Wir begehren, was uns erfreut; die Freude erweitert unser Dasein, vermehrt und verdoppelt gleich-

[1] Ibid. Prop. XIV. — [2] Ibid. Axiom. I. — [3] Ibid. Prop. VII. — [4] Ibid. Prop. VIII.

sam unsere Macht, denn wir fühlen unsere Kraft mit der eines andern uns hülfreichen Wesens vereinigt, welches mit unserer Natur übereinstimmt. Dagegen in der Trauer fühlen wir uns isolirt, einsam, ohnmächtig. „Die Begierde, die aus der Freude entsteht, ist bei gleichen Verhältnissen stärker als die Begierde, welche aus der Trauer entsteht." [1] Darum wird die wahre Erkenntniß des Guten nothwendig ein stärkerer Affect und deshalb ein mächtigeres Motiv unseres Handelns sein als die Erkenntniß des Schlechten. Oder anders ausgedrückt: unter der klaren Erkenntniß des Guten und Bösen werden wir nothwendig gut handeln und nicht schlecht; wir werden alles thun, was unsere Erkenntniß, unsere Macht, unsere Tugend fördert, und alles meiden, was sie hemmt.

Die Freude, mit welcher uns die wahre Erkenntniß des Guten erfüllt, ist der Affect, um dessen Sieg es sich handelt. Er siegt, wenn er der mächtigste ist. Wenn dieser Affect siegt, so werden die Leidenschaften überwunden und wir werden frei; wenn aber die entgegengesetzten Affecte stärker sind als er, so sind wir den Leidenschaften verfallen und vollkommen unfrei: hier ist die Grenzscheide zwischen Freiheit und Knechtschaft, zwischen dem Zustande, worin wir die Leidenschaften beherrschen, und dem, worin wir von ihnen beherrscht werden. Nicht die Macht der Leidenschaften ist unsere Knechtschaft, sondern daß diese Macht in uns größer ist als die Macht der Erkenntniß: darin besteht, was Spinoza als servitus humana bezeichnet. [2]

Vergleichen wir die Affecte mit einander, so sind sie in Rücksicht ihrer Stärke und ihres Werthes verschieden. Sie sind um so stärker, je lebhafter sie sind, um so lebhafter, je mächtiger und wirksamer das Object ist, welches sie verursacht. Das gegenwärtige Object ist eindringlicher und ergreifender, als das abwesende; die nächste Zukunft und die nächste Vergangenheit rührt uns mehr, als die weit entfernte. Der Eindruck einer nothwendigen Sache ist gewaltiger, als wenn wir etwas nur als möglich oder zufällig betrachten; das Zufällige kann eben so gut sein als nicht sein; weder ist nothwendig, daß es existirt, noch, daß es nicht existirt. Dagegen erscheint eine Sache möglich, wenn ihre Ursachen vorhanden sind und uns einleuchten, nur daß wir nicht wissen, ob diese Ursachen gerade zu dieser Wirkung determinirt werden. Das Mögliche hat demnach mehr Causalität, also mehr Macht als das Zufällige. Darum wird unter

[1] Ibid. Prop. XVIII. — [2] Ibid. Prop. IX—XIII.

gleichen Verhältnissen eine Sache, die wir als möglich betrachten, uns lebhafter afficiren als eine andere, welche uns bloß als zufällig erscheint; und etwas Zufälliges, das in der Gegenwart nicht existirt, macht uns nothwendig weniger Eindruck, als dasselbe zufällige Ding, das in der Vergangenheit existirt hat.[1]

Wenden wir diese Sätze auf jenen Affect an, von dem unsere Freiheit abhängt, nämlich die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entsteht, so leuchtet ein, wie für unsere Empfindungszustände andere Affecte leicht gewichtiger und stärker sein können. Wir erkennen das Gute wie das Uebel, aber beide liegen in der Zukunft, sie berühren uns daher weniger als die Dinge, welche uns in der Gegenwart ergötzen. Der Genuß des Augenblicks ist mächtiger als die Erkenntniß des Künftigen, und obwohl wir den richtigen Weg sehen, lassen wir uns von der reizvollen Gegenwart fesseln und ergreifen die Knechtschaft statt der Freiheit. Das Wirkliche ist mächtiger als das Zufällige: jenes existirt; ob dieses geschehen wird oder nicht, ist ungewiß. Setzen wir nun, daß das Gute und Schlechte, welches wir richtig erkennen, von ungewissen Bedingungen abhängt und deshalb als zufällig erscheint, so werden uns die gegenwärtigen Dinge leicht von der wahren Erkenntniß abführen, und die lebendigen Reize, so verderblich sie sind, werden uns mächtiger anziehen als der Weg nach dem richtigen, aber fernen und ungewissen Ziele. In diesen Sätzen der Ethik erkennen wir die Grundzüge des Tractats über die Verbesserung des Verstandes.[2] „Hiermit glaube ich die Ursache dargethan zu haben, warum die Menschen mehr durch die Einbildung als durch die Vernunft bewegt werden, und warum die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen Gemüthsunruhe erregt und oft jeder Art der Sinneslust nachgiebt. Daher das Wort des Dichters: „Ich sehe das Bessere und billige es, aber folge dem Schlechteren". Eben dasselbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er sagt: „Wer die Erkenntniß vermehrt, vermehrt den Schmerz". Dies sage ich nicht, um etwa daraus zu schließen: nichtwissen sei besser als wissen, und in der Mäßigung der Affecte sei kein Unterschied zwischen Weisen und Unweisen; sondern wir müssen sowohl die Macht als auch die Ohnmacht unserer Natur einsehen, um bestimmen zu können, was in der Mäßigung der Affecte die Vernunft vermag und nicht vermag. Jetzt handle ich bloß von der menschlichen Ohnmacht."[3]

[1] Eth. IV. Prop. IX—XIII. — [2] Prop. XV—XVII. Vgl. oben Buch II. Cap. X. S. 277—278. — [3] Eth. IV. Prop. XVII. Schol.

3. Die guten und schlechten Affecte.

Alle Affecte, die unsere Macht, Tugend und Erkenntniß befördern, sind gut, weil sie tüchtig und nützlich sind; alle Affecte, welche die entgegengesetzte Wirkung haben, sind schlecht, weil sie untüchtig und schädlich sind. Die einen dienen der Freiheit, die anderen der Knechtschaft. Ohne den Körper kein Geist, keine Erkenntniß des Körpers; je empfänglicher der Körper für die Eindrücke anderer Körper ist, um so reicher und gehaltvoller ist die Erkenntniß; je ungehinderter die Wechselwirkung oder das richtige Bewegungsverhältniß seiner Theile, um so tüchtiger und gesünder die Beschaffenheit des Körpers; daher ist alles nützlich, was die Empfänglichkeit des Körpers vermehrt und die Ordnung seiner Theile in der richtigen Wechselwirkung erhält.[1]

Je einträchtiger und friedfertiger die Menschen leben, um so größer ist ihre Macht: daher ist alles gut und nützlich, was die Ordnung des Staates und den Frieden der Gesellschaft erhält, dagegen schädlich alles, was den Samen der Zwietracht ausstreut.[2]

Jedes Uebermaß ist schlecht, denn es ist nur möglich auf Kosten der Besonnenheit und klaren Erkenntniß; alle Affecte sind des Uebermaßes fähig, nur nicht die Begierde nach Erkenntniß, denn die Erkenntniß ist die einzige Macht, welche kein Uebermaß hat, vielmehr jedem das größere Gegengewicht bietet. Und da die wahre Erkenntniß alles als nothwendig begreift und unter der Form der Ewigkeit auffaßt, so haben die Zeitunterschiede der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihr gegenüber keine Macht, welche einen Affect auf Kosten des andern erheben könnte.[3]

Alle Affecte, welche die menschliche Macht erweitern, sind gut, die entgegengesetzten schlecht. Gut sind die positiven, schlecht dagegen die negativen Affecte: jene sind die freudigen, diese die traurigen. Indessen gilt diese Erklärung nicht unbedingt. Es giebt Fälle, in denen die Freude vom Uebel ist: wenn wir uns an solchen Dingen erfreuen, die nur der Imagination werthvoll erscheinen, an den vergänglichen Scheingütern des Lebens, die uns von der Richtung nach dem wahren Gute ablenken und irreführen. „Die Freude ist nicht unmittelbar (direct) schlecht, wie die Trauer." Wohl aber können Freude und Trauer indirect, d. h. durch ihre Objecte, die eine schlecht und die andere

[1] Ib. Prop. XXXVIII. XXXIX. — [2] Ib. Prop. XL. — [3] Ib. Prop. LXI. LXII.

gut sein. Der Schmerz kann nützlich und gedeihlich in derselben Rücksicht sein, in welcher die Freude Schaden und Verderben bringt. Die Gemüthsheiterkeit ist eine fähige Stimmung und darum stets gut, wogegen die gedrückte und schwermüthige Stimmung unfähig macht und darum immer vom Uebel ist. Das sinnliche Wohlgefühl, der Kitzel der Lust ist in seinem Uebermaß schlecht. Liebe und Begierde, obwohl sie positiver Natur sind, können maßlos und deshalb schädlich sein. Dagegen kann die Selbstzufriedenheit aus der Vernunft hervorgehen, und sie steht fest, wenn sie sich auf die Vernunfterkenntniß gründet. Die günstige Gesinnung, womit wir solche betrachten, die andern wohlthun, ist im Einklange mit der Vernunft; ebenso der Ruhm, jenes wohlthuende Bewußtsein, in der Welt anerkannt und geschätzt zu werden. Diese Empfindungen stärken unsere Uebereinstimmung mit den Menschen und sind darum nützliche und fruchtbare Affecte.[1]

Alle Affecte dagegen, welche die Zwietracht nähren, vermindern unsere Macht und sind darum schlecht. Deshalb ist der Haß nie gut und alle Affecte schlecht, welche der Haß erzeugt, wie Neid, Hohn, Verachtung, Zorn, Rache. Alle gehässigen Leidenschaften sind im Widerstreit mit der gesellschaftlichen Vereinigung der Menschen, sie unterwühlen die Eintracht, welche den Zweck der staatlichen Ordnung ausmacht; sie sind nicht bloß schlecht, sondern auch ungerecht.[2] Daher wird die Freiheit von den Leidenschaften auch die Gerechtigkeit und das politische Gemeinwohl befördern. Mit der Vernunft können sich die vom Haß erfüllten Affecte unter keiner Bedingung vertragen; wer daher vernunftgemäß lebt, wird den Haß, den Zorn, die Verachtung seiner Feinde nicht mit Haß, Zorn und Verachtung, sondern mit Liebe und Großmuth vergelten.[3]

Alle traurigen Affecte sind negativer Art, sie vermindern unsere Macht, drücken unser Selbstgefühl und sind darum als solche nie gut. Die Furcht ist eine deprimirende, traurige Empfindung, die Hoffnung ist nie ohne alle Furcht, denn sie ist immer ungewiß, ob ihre Erwartung sich erfüllen wird: darum sind die Affecte der Furcht und Hoffnung an sich nicht gut und können es nur beziehungsweise sein, sofern sie das verderbliche Uebermaß der Freude und Lust einschränken.[4]

Das Mitleid ist eine schmerzliche Empfindung, es gehört zu dem Geschlecht der traurigen und ohnmächtigen Affecte und ist darum

[1] Eth. IV. Prop. XLII—XLIV. LI. LII. LVIII. — [2] Ibid. Prop. XLV. Coroll. I—II. — [3] Ibid. Prop. XLVI. — [4] Eth. IV. Prop. XLVII.

schlecht; es ist gut, sofern es hülfreich und wohlthätig ist; aber dem Leidenden zu helfen und wohlzuthun, ist eine vernunftgemäße Handlung und braucht darum keine mitleidige zu sein: deshalb ist zum Wohlthun das Mitleid nicht nöthig. Als trauriger Affect ist es schlecht, als unnöthiger ist es unnütz: es ist demnach an sich schlecht und unnütz. Wer im Einklange mit der Vernunft lebt und handelt, bedarf des Mitleides nicht, denn er handelt aus Grundsatz wohlthätig und kann deshalb vom Mitleid nur gedrückt werden; darum wird er sich vor Rührungen dieser Art nach Kräften in Acht nehmen.[1] Hier finden wir Kant in völliger Uebereinstimmung mit Spinoza, dagegen Schopenhauer im Widerstreit mit beiden.

Tugend ist Macht. Alle Affecte, welche das Machtgefühl einschränken oder aufheben, können unmöglich Tugenden sein; und da die Vernunfterkenntniß das höchste Machtgefühl giebt, so können die ohnmächtigen Affecte nie aus derselben hervorgehen. Darum sind Selbsterniedrigung und Reue keine Tugenden. (Bei Geulinx war die «humilitas» die höchste Tugend, bei Spinoza gilt sie als gar keine.) Die Reue aber ist doppelt ohnmächtig, weil sie zu der schlechten Handlung, welche schon als solche hemmender Art ist, noch die Zerknirschung hinzufügt. Wer Reue empfindet, ist darum zweifach elend. Freilich werden die meisten Menschen nicht durch die Vernunft, sondern durch ihre selbstsüchtigen Begierden getrieben, und ihre Handlungen sind darum schlecht. Wären diese Leute ebenso hochmüthig, als sie geistesschwach sind, so gäbe es nichts, was sie fürchteten, und ihre Schlechtigkeit wäre zügellos. Darum sind für die Leute, welche in der Verworrenheit der schlechten Affecte leben, jene niederschlagenden Empfindungen der Furcht, Reue, Demuth u. s. f. ein wohlthätiges Gegengift, das der gemeinen Menschennatur mehr nützt als schadet. Daher haben auch die Propheten, weil sie das Gemeinwohl im Auge hatten, Demuth, Reue, Ehrfurcht den Menschen als Tugenden gepredigt. Denn «terret vulgus, nisi metuat!» An dieser Stelle hat dieser Satz keine politische, sondern eine rein ethische Bedeutung, und in dem politischen Tractat haben wir gesehen, wie Spinoza die Machthaber der Welt keineswegs von jenem «vulgus» ausnehmen will, dem Reue, Demuth u. s. f. besser und nützlicher sind, als die entgegengesetzten Affecte.[2]

---

[1] Ibid. Prop. L. Coroll. — [2] Eth. IV. Prop. LIV. Schol. S. oben Buch III. Cap. VIII. S. 470 flgd.

Unsere Macht ist die Erkenntniß. Die Affecte, welche die Erkenntniß verfälschen, sind daher unter allen die schlimmsten. Wenn wir aus Liebe oder Haß einen Anderen überschätzen oder unterschätzen, so ist unsere Einsicht in beiden Fällen von der richtigen Schätzung gleich weit entfernt. Darum sind Ueberschätzung und Unterschätzung unter allen Umständen schlecht. Ebenso schlimm sind ihre Folgen. Wenn man von anderen überschätzt wird, so kommt es leicht, daß man sich selbst überschätzt und das eigene Selbstgefühl zu hoch spannt.[1] So erzeugt die Ueberschätzung den Uebermuth, wie die Unterschätzung den Kleinmuth. Der Hochmuth gründet sich auf Selbstüberschätzung, also auf eine falsche Selbsterkenntniß. Wenn ich von mir zu groß oder zu gering denke, so bin ich in beiden Fällen gleich weit von der richtigen Selbsterkenntniß entfernt: beide Affecte sind verblendet, beide sind Selbsttäuschungen. Hochmuth und Kleinmuth sind daher Selbstunkenntniß; der größte Hochmuth oder Kleinmuth ist die größte Selbstunkenntniß. Nun besteht unsere Macht in der klaren Erkenntniß.

Also ist der Mangel unserer Erkenntniß zugleich ein Mangel unserer Macht. Selbsttäuschung ist Ohnmacht, die größte Selbsttäuschung ist die größte Ohnmacht: daher ist der größte Hochmuth oder Kleinmuth ein Zeichen der größten Geistesohnmacht. Unsere Macht ist die Herrschaft über die Leidenschaften, unsere Ohnmacht die Herrschaft der Leidenschaften über uns. Wer sich im Zustande der größten Ohnmacht befindet kann den Leidenschaften am wenigsten widerstehen. Daher sind die Uebermüthigen und die Kleinmüthigen am meisten den Leidenschaften unterworfen. Der Kleinmuth ist eine gedrückte und traurige, der Hochmuth eine gesteigerte und freudige Empfindung. Da nun die Freude stärker ist als die Trauer, so ist auch der Hochmuth stärker, hartnäckiger und darum unverbesserlicher als der Kleinmuth. Der Hochmüthige will auf die Anderen herabsehen: darin besteht sein Selbstgefühl; er liebt daher die Unterwürfigen, welche zu ihm mit allen Zeichen der Ehrerbietung emporschauen und nichts anderes sind oder sein wollen als die gefälligen Spiegel seiner Vortrefflichkeit. Nichts ist ihm widerwärtiger als eine Gesinnung, welche die Menschen richtig und darum gleichmäßig würdigt, keinen haßt, aber auch keinen überschätzt, also dem Hochmuth nichts zu Gefallen thut und nichts zu verzehren giebt.

---

[1] Ibid. Prop. XLVIII. XLIV.

Daher liebt der Hochmüthige die Gegenwart der Parasiten und Schmeichler, dagegen haßt er die Großmüthigen, welche sich nie überschätzen, aber auch nie unterwerfen. Andere geringzuschätzen, ist dem Hochmüthigen die größte Erquickung. Was dieser Geringschätzung widerstrebt, empfindet er als eine Last, die ihn drückt; nichts ist ihm darum widerwärtiger, als die Verdienste und Tugenden anderer; er wird ihre Tugenden hassen und, da sie ihm zugleich als ein Raub an der eigenen Vortrefflichkeit erscheinen, nothwendig beneiden. Die Hochmüthigen sind immer neidisch; die Kleinmüthigen sind es auch, diese erscheinen sich selbst ohnmächtiger und erbärmlicher, als andere; nichts thut ihnen daher wohler, als wenn sie sehen, daß andere ebenso ohnmächtig und erbärmlich sind, als sie selbst. Diese Art Leidensgenossenschaft ist ihr Trost. Was ihnen imponirt, vermehrt das Gefühl ihrer eigenen Ohnmacht, verstärkt den Druck des Kleinmuths und erzeugt darum nothwendig den Neid. So ist das niedrige Selbstgefühl ebenso neidisch als das hochmüthige. So niedrig sind die Uebermüthigen und so übermüthig die Kleinen![1]

Der Wille ist der bewußte Affect oder die Begierde, es giebt mächtige und ohnmächtige, gute und schlechte Affecte: der Sieg der ersten ist die Freiheit, der Sieg der anderen die Knechtschaft. Es giebt demnach einen mächtigen und ohnmächtigen, einen guten und schlechten Willen: jener führt durch die Wahrheit zur Freiheit, dieser ist gefangen in Irrthum und Knechtschaft. Nachdem wir begriffen haben, was der menschliche Wille ist und worin seine Knechtschaft besteht, bleibt als das letzte Problem, mit dessen Lösung sich die Sittenlehre vollendet, noch die Frage übrig: was ist die menschliche Freiheit?[2]

[1] Eth. IV. Prop. LV—LVI. Coroll. Schol. Prop. LVII. Schol. — [2] Das vierte Buch der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft und hat seinen Hauptinhalt in der Lehre von den guten und schlechten Affecten. Die geometrische Ordnung der Sätze ist in diesem Buche am meisten durchbrochen und darum schwierig zu übersehen. Spinoza hat diesen Mangel gefühlt und in einem Anhange demselben abzuhelfen gesucht durch eine übersichtliche Zusammenfassung des in den Lehrsätzen zerstreut (disperse) entwickelten Inhalts. Ich verweise auf diese Uebersicht zur Vergleichung mit der von mir gegebenen Darstellung. Eth. IV. Append. Cap. I—XXXII.

Zwölftes Capitel.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit.

I. Der Widerstreit in der menschlichen Natur.

1. Leiden und Erkennen. Unklare und klare Ideen.

Durch die Erkenntniß zur Freiheit, durch den Affect und die Begierde zur Erkenntniß: diesen Zusammenhang deutlich und klar begreifen, heißt im Sinne Spinozas die Aufgabe der Ethik lösen. Die Begierde ist unser Wesen, wir können nichts Anderes begehren als die Erhaltung unseres Daseins, die Vermehrung unserer Macht; diese Macht ist unsere Thätigkeit, unsere Tugend; unsere vollkommene Thätigkeit und darum unsere höchste Tugend und Macht ist das Erkennen; je mächtiger die klaren Ideen, um so ohnmächtiger die unklaren: diese Ohnmacht der unklaren Ideen oder, was dasselbe heißt, die Macht der Erkenntniß über die Leidenschaften ist unsere Freiheit.

Freiheit und Knechtschaft sind einander entgegengesetzt, sie verhalten sich wie Erkenntniß und Leidenschaft, adäquate und inadäquate Thätigkeit, thätige und leidende Affecte. Wir haben das Vermögen zu beiden. Wenn aber in demselben Wesen entgegengesetzte Thätigkeiten stattfinden, so geschieht nothwendig, was die Vereinigung entgegengesetzter Größen fordert: sie können nicht unverändert neben einander bestehen, sondern vernichten sich gegenseitig, wenn sie gleich mächtig sind, und wenn sie es nicht sind, siegt nothwendig die stärkste. Sind unsere Leidenschaften mächtiger als unsere Erkenntniß, so ist die nothwendige Folge die menschliche Knechtschaft; ist unsere Erkenntniß mächtiger als unsere Leidenschaften, so ist die nothwendige Folge die menschliche Freiheit: dies ist der Standpunkt, unter welchem Spinoza die Freiheit begreift. Er gründet sie auf die Natur entgegengesetzter Größen und beginnt darum den letzten Theil seiner Ethik mit diesen beiden Grundsätzen: „Wenn in demselben Subject zwei entgegengesetzte Thätigkeiten wirksam sind, so wird nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung stattfinden müssen, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu sein." „Die Macht der Wirkung erklärt sich

aus der Macht ihrer Ursache, da ihr Wesen durch das ihrer Ursache begriffen und erklärt wird." [1]

Wir sind beschränkter Natur, die Kraft unserer Selbsterhaltung wird von der Macht der Dinge außer uns unendlich übertroffen; die Dinge insgesammt sind nothwendig mächtiger als das Einzelwesen für sich, daher sind wir nicht bloß leidend, sondern vergänglich. Weil wir Theile der Natur, Dinge unter Dingen, Glieder im Zusammenhange des Ganzen sind, deshalb sind wir nothwendig leidend und, soweit wir nicht lediglich aus uns selbst handeln, nur leidend.[2] Wäre der Mensch nicht ein Glied in der Kette der Dinge, verflochten in deren Causalnexus, unterworfen den äußeren Determinationen, so würde er nicht leiden; wäre er das Ganze, das einzig existirende Wesen, so würde er nur handeln und wäre reine Thätigkeit, wie der Gott des Aristoteles und des Spinoza.

Ich leide, so lange ich den Dingen unterworfen bin; ich handle, indem ich mich von denselben befreie. Leiden heißt der Macht der Natur unterworfen sein; handeln heißt frei werden von dieser Macht. So lange mir die Dinge im Wege stehen, bin ich leidend, denn ich bin eingeschränkt und werde in jedem Augenblicke fühlbar an diese Schranke erinnert. Ich werde frei, wenn ich mir die Dinge aus dem Wege räume und die Macht, welche mich erdrückt, aufhebe. Aber wie ist das möglich? Vernichten können wir die Dinge ebensowenig, als das eigene Dasein zum Universum erweitern. Ich muß dulden, daß sie existiren und mich umgeben, aber ich kann dieser Existenz die unmittelbare Macht nehmen, die sie auf mich ausübt. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich sie in mein Object verwandle, und ich verwandle sie in mein Object, indem ich sie betrachte und erkenne. Nicht die Existenz, wohl aber die Betrachtung der Dinge folgt aus der Natur des Menschen, denn der Mensch ist eine denkende Natur oder Geist. Aber der menschliche Geist unterliegt als Einzelwesen ebenfalls der Schranke und damit dem Leiden.

Er ist zunächst die Vorstellung seines Körpers und der körperlichen Affectionen, er stellt vor oder denkt, was er empfindet; da nun die Empfindung nicht die Dinge, sondern nur deren Eindrücke sind, so sind auch die Ideen derselben nicht der Ausdruck der Dinge, sondern bloß unserer Empfindungen der Dinge, daher sind diese Ideen in An-

[1] Eth. V. Axiom. I. II. — [2] Eth. IV. Prop. II—IV.

sehung der Dinge nicht adäquat, sondern inadäquat und unklar. Die unklaren Ideen sind die Vorstellungen der einzelnen Affectionen. Die Ursache der Ideen ist der Geist, die Ursache der Affectionen ist der Körper; also ist der Geist von den unklaren Ideen nicht die alleinige und adäquate, sondern die partielle und inadäquate Ursache, d. h. der Geist leidet, sofern er unklare Ideen hat. Die volle Thätigkeit des Geistes besteht in den Ideen, welche nur aus ihm selbst folgen, deren alleinige Ursache nur er selbst ist: in den Ideen, die nichts anderes sind als Modi des Denkens, d. h. Begriffe der wirklichen Dinge, klare und adäquate Ideen. In den unklaren Begriffen besteht das Leiden, in den klaren die Thätigkeit des Geistes.

Die menschliche Thätigkeit ist allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken. Das leidende, verworrene, inadäquate Denken besteht in den unklaren Ideen, das wahrhaft thätige in den klaren. Meine Macht besteht nur in meiner Thätigkeit; im Leiden besteht meine Ohnmacht: also bin ich ohnmächtig in den leidenden Affecten, mächtig nur in meinem Denken; in den Leidenschaften wird auf mich gewirkt, dagegen wirke ich einzig und allein selbst, indem ich denke.

2. Die Tugend des Erkennens.

Nun sind Macht und Tugend identisch, denn die Tugend besteht in der Tüchtigkeit oder in dem Vermögen, etwas zu thun, das lediglich aus den Gesetzen der eigenen Natur folgt.[1] Meine Tüchtigkeit zeigt sich in dem, was ich mit eigener Kraft allein vollbringe, meine Schwäche in dem, was andere mit oder in mir verursachen. Darum besteht in der Erkenntniß die menschliche Tugend. Erkenntniß ist Tugend, Tugend ist Macht, Macht ist Natur, die aus eigener Kraft handelt und niemand gehorcht als ihren eigenen Gesetzen. So folgt die Erkenntniß aus der menschlichen Natur, die ihr Gesetz erfüllt. Der Mensch, indem er klar und deutlich denkt, handelt nach dem Vermögen seiner Natur eben so tugendhaft, wie die Sonne, indem sie leuchtet.

Wenn die Sonne nicht leuchtet, so wird sie verdunkelt; sie ist die adäquate Ursache des Lichts und die inadäquate des Schattens, denn der Schatten entsteht nur, indem ein anderer Körper dem Lichte begegnet. Ebenso wird die menschliche Natur ver-

[1] Eth. IV. Def. VIII. Prop. XVIII. Schol.

dunkelt, wenn sie unklar denkt; sie ist die adäquate Ursache der klaren Begriffe und die inadäquate der dunkeln, denn diese sind die Vorstellungen der körperlichen Affectionen, welche selbst aus der Einwirkung äußerer Körper entspringen. Diese Tugend entsagt nicht, wie die moralische, sondern begehrt; sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur; sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Befriedigung des mächtigsten Triebes. Es giebt für Spinoza keine leidende Tugend, denn die Tugend ist Kraft und das Leiden Schwäche; das vollendete Leiden ist Selbstvernichtung, das vollendete Handeln höchste Selbstbejahung.

3. Die Ausschließung der Wahlfreiheit.

Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Zuständen des menschlichen Daseins giebt es keine Wahl. Kann ich den einen etwa lieber wollen, als den andern? Ist es möglich, daß die menschliche Natur zwischen Leiden und Handeln, Ohnmacht und Macht, Selbstvernichtung und Selbstbejahung, unklaren und klaren Begriffen in dem Aequilibrium der Willkür schwebt und, wie der Herkules des Sophisten, gleichsam am Scheidewege steht und zögert, welchen der beiden Wege sie ergreifen soll? Es giebt keine Wahl, wo die Naturnothwendigkeit entscheidet, die Selbstbejahung ist naturnothwendig, denn jedes Ding sucht von Natur seine Realität zu erhalten und zu mehren. Diese Begierde der Selbsterhaltung ist der Urwille alles natürlichen Daseins. Darum kann aus der Natur eines Dinges niemals die Selbstvernichtung folgen oder das Streben, im Zustande des Leidens zu beharren. Der menschliche Wille ist die Begierde naturgemäßer Selbsterhaltung oder das Streben, selbst zu handeln und von dem, was in uns geschieht, die alleinige Ursache zu sein: dies kann er nur sein, wenn er das Leiden in Thätigkeit, die Ohnmacht in Macht, den passiven Zustand der Leidenschaften in den activen des Denkens verwandelt. In diesem Streben besteht unser Wille.

Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Passionen und Actionen, unklare und klare Ideen sind die beiden erschöpfenden Factoren des menschlichen Lebens. Wo der eine nicht ist, da ist nothwendig der andere. Es giebt zwischen diesen beiden naturnothwendigen Bestimmungen im menschlichen Dasein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgültig in der Mitte schwebt und sich weder dem einen noch dem andern zuneigt; nur in dieser Mitte könnte die Will-

kür stattfinden; es giebt daher in der menschlichen Natur keinen Platz für die Willkür: entweder Leiden oder Handeln, entweder Selbstvernichtung oder Selbstbejahung, entweder Sein oder Nichtsein!

Zwischen diesen Gegensätzen liegt nichts in der Mitte und ist daher keine Wahlentscheidung möglich. Die Dinge sind, sie müssen ihr Sein bejahen, sie denken nicht erst darüber nach, ob sie sein oder nicht sein sollen. Und genau genommen bilden Handeln und Leiden nicht einmal einen wirklichen Gegensatz. Nur coordinirte Naturen können einander entgegengesetzt sein. Das Leiden müßte im Stande sein das Handeln aufzuheben, wenn es die Gegenmacht desselben sein soll; dann wäre es nicht ohnmächtig, sondern mächtig, nicht passiv, sondern activ, nicht Leiden, sondern Handeln. Leiden und Handeln sind nicht der Art, sondern nur dem Grade nach unterschieden. Jedes Ding handelt, indem es naturgemäß wirkt; es leidet, indem es in seinem Handeln beschränkt wird: Leiden ist beschränktes Handeln, wie die Imagination beschränktes Denken und die Ruhe gehemmte Bewegung ist.

Giebt es aber keine Wahl zwischen Handeln und Leiden, so giebt es auch keine moralische Freiheit und keine moralischen Zwecke, welche die Willkür macht und die Einbildung mit unseren Handlungen vergleicht, welche, je nachdem sie jenen Zwecken gemäß oder nicht gemäß sind, gut oder böse genannt werden. Gut oder schlecht in realer Bedeutung sind die Affecte, welche die menschliche Macht entweder befördern oder hemmen; gut und böse im Sinn der gewöhnlichen Moral sind Fictionen. Daher sind die Urtheile dieser Moral, worin immer nur von guten und bösen Handlungen die Rede ist, grundlos und nichtssagend, denn sie nehmen ihre Prädicate aus der Imagination und legen den Erscheinungen bei, was dem Wesen derselben nicht zukommt. Was kümmern sich die Dinge und Handlungen um leere Ideen?

Dieses Ding ist schlecht, diese Handlung ist böse, das heißt: diese Erscheinung ist nicht das, was sie ihrer Natur nach nicht sein kann, die Eichel ist kein Kürbiß! Die Imagination findet es entweder gut oder schlecht, daß die Eichel kein Kürbiß ist, denn sie denkt ohne Zusammenhang, bezieht die Dinge nur auf sich und beurtheilt sie darum nach leeren Fictionen; es würde ihrem Auge wohlgefallen, wenn die Eiche Kürbisse trüge, schade, daß die Eichel kein Kürbiß ist! Darum ist die Eichel schlecht. Jetzt fällt sie herunter und würde den Tadler übel zurichten, wenn sie ein Kürbiß wäre. Gott sei Dank,

daß sie keiner ist! Darum ist die Eichel gut. Auf diesem Standpunkte der Imagination befinden sich die gewöhnlichen Moralisten; sie urtheilen über die menschlichen Handlungen, wie in der Fabel der Bauer über die Eichel; sie forschen nicht nach dem naturgesetzlichen Zusammenhange der Dinge, sondern entwerfen sich mit leichter Mühe ein Utopien, worin alles möglich ist, und bilden dem Menschen ein, daß er in diesem Utopien alles vermöge. So entfernen sie ihn aus der wirklichen Welt, entfremden ihn seiner wahren Natur und machen ihn zum Mittelpunkt eines imaginären Reiches.

Dieser verkehrte Idealismus gründet sich auf imaginäre Begriffe von menschlicher Freiheit und idealen Zwecken. Die Imagination ist der vereinzelte, in den Schranken der sinnlichen Individualität befangene Menschengeist, das beschränkte, verworrene, selbstsüchtige Ich, dessen Sittenlehre nothwendig sophistisch ausfällt. So beurtheilt Spinoza die Moralisten und unterscheidet darin seine Ethik von der Moral, daß sich jene auf den Standpunkt der klaren Erkenntniß erhebt, während diese in der unklaren Einbildung befangen bleibt. Die Moral ist utopistisch, die Ethik naturgemäß: darum ist jene sophistisch, diese dagegen philosophisch. Wenn wir im Geiste Spinozas die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, so werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die bestimmte Frucht als ein nothwendiges Product dieser bestimmten Pflanze betrachtet. Jedes Ding ist in Wahrheit, was es sein kann; jede Handlung leistet, was sie unter den Bedingungen, die sie erzeugen, leisten muß: darum sind beide in ihrer Weise mangellos. Mangelhaft oder schlecht erscheinen sie uns, wenn wir sie nicht nach *ihrer*, sondern nach unserer Weise beurtheilen und mit wesenlosen Idealen vergleichen, die nichts mit den Dingen gemein haben und nirgends wo anders sind als in unserer Einbildung.[1]

Das Wort böse oder schlecht bedeutet allemal einen *Mangel*; es erklärt, daß einem Dinge oder einer Handlung etwas fehlt, was ihr nach unseren Wünschen nicht fehlen sollte, es ist etwas in Wirklichkeit nicht da, von dem wir gern sähen, daß es vorhanden wäre: diese Abwesenheit oder Privation nennen wir böse oder schlecht. Das Böse ist nie positiv. Da nun das Object der klaren Erkenntniß allemal positiv ist, so ist das Böse oder Schlechte nicht Object einer klaren Erkenntniß, und in diesem Sinne sagt Spinoza: „Die Erkenntniß des Schlechten ist eine inadäquate Erkenntniß".

[1] Eth. IV. XXXII. XXXIV.

In diesem Satze scheint er sich selbst zu widersprechen, da er so oft von der wahren Erkenntniß des Guten und Schlechten redet. Die wahre Erkenntniß ist stets adäquat. Wie kann er nun sagen, daß die Erkenntniß des Schlechten stets inadäquat ist? Das Uebel ist allemal Ursache einer traurigen Empfindung, diese ist stets der Uebergang von größerer Vollkommenheit zu geringerer, also ein Zustand des Leidens. Wir sind aber die inadäquate Ursache unseres Leidens, also auch die inadäquate Ursache der Erkenntniß des Schlechten, daher ist diese Erkenntniß selbst inadäquat.[1]

Spinoza beweist seinen Satz dadurch, daß wir nicht die adäquate Ursache der Trauer sind oder daß diese aus der menschlichen Natur allein nicht begriffen werden kann. Aber daß die Freude stärker als die Trauer sei, hat Spinoza in einem früheren Satze gerade dadurch bewiesen, daß die Trauer aus dem menschlichen Vermögen allein begriffen wird, während die Freude in dem Gefühl besteht, daß sich unsere Kraft mit der Kraft eines anderen Wesens vereinigt, das mit unserer Natur übereinstimmt und deren Macht steigert. So fallen wir aus einem Widerspruch in den anderen. Der Philosoph redet so oft von einer «vera cognitio mali», dagegen wird in dem angeführten Satze erklärt: «cognitio mali cognitio est inadaequata». Dies ist der erste Widerspruch. In dem Beweise dieses Satzes heißt es von dem Affecte der Trauer: «per ipsam hominis essentiam intelligi nequit», wogegen in dem Beweise eines früheren Satzes von demselben Affecte gesagt wird: «sola humana potentia definiri debet». Dies ist der zweite Widerspruch.

Gewiß hätte sich Spinoza sorgfältiger ausdrücken sollen, und ich bemerke überhaupt, daß der vierte Theil seiner Ethik den anderen in mehr als einer Rücksicht nachsteht. Ein Widerspruch aber ist beide mal nur in den Worten, nicht in der Sache vorhanden. Ich erkenne deutlich und klar, daß diese Leidenschaft oder die Begierde nach diesen Dingen mein Vermögen schwächt, meine Knechtschaft befördert, daher vom Uebel ist: insofern giebt es eine wahre Erkenntniß des Schlechten. Aber nichts ist an sich schlecht. Nicht die Dinge als solche, sondern die begehrten Dinge sind dann schlecht, wenn meine Macht unter diesen Begierden leidet; also ist die wahre Erkenntniß des Uebels nie die Erkenntniß eines wirklichen Dinges, sondern nur die Erkenntniß meiner Ohnmacht, und

[1] Eth. IV. Prop. LXIV. Demonstr.

diese ist allemal der inadäquate Ausdruck meines Wesens: insofern ist die wahre Erkenntniß des Uebels zugleich (ihrem Object nach) inadäquat.

In der Freude fühle ich mich verdoppelt, denn ich fühle die Uebereinstimmung meines Wesens mit einer andern; in der entgegengesetzten Empfindung der Trauer fühle ich mich vereinsamt und auf mich selbst beschränkt: darum ist die Trauer der Ausdruck meines isolirten, in sich zurückgedrängten, einem andern entgegengesetzten Wesens. In dieser Rücksicht gilt das Wort: «tristitia sola humana potentia definiri debet».[1] Aber die Trauer ist zugleich der Ausdruck meiner Schwäche, nicht meiner Kraft; und da die Ohnmacht stets der inadäquate Ausdruck meines Wesens ist, so gilt das Wort: «tristitia per ipsam hominis essentiam intelligi nequit». Ich gebe diese Erklärung, damit diese wenig bemerkten und doch wichtigen Stellen nicht dunkel und ungereimt erscheinen. Es ist leicht, aus den Worten eines Philosophen Widersprüche nachzuweisen, wenn man den Zusammenhang außer Acht läßt. Die angeführten Sätze verhalten sich, wie Thesis und Antithesis, und sind doch keine Antinomie.

II. Die Befreiung von den Leidenschaften.

1. Die Macht der Affecte.

In der menschlichen Natur verhalten sich Erkennen und Leiden als entgegengesetzte Größen und verschiedene Stufen. Je klarer die Erkenntniß der Dinge wird, um so ohnmächtiger werden die Leidenschaften; je mächtiger die Begierde nach klarer Erkenntniß, um so ohnmächtiger die Begierden nach den Scheingütern der Welt. Diesen Gesichtspunkt verfolgt unsere Sittenlehre: die Gegensätze heben sich auf, die klarste Erkenntniß vernichtet die Macht der Leidenschaften, sie ist die Aufhebung unserer Knechtschaft, also der Zustand der menschlichen Freiheit.

Es ist gesagt worden, daß der menschliche Geist das Vermögen einer adäquaten Erkenntniß besitzt. Diese besteht in der richtigen Ordnung und Verkettung der Ideen. Da nun Geist und Körper ein und dasselbe Wesen ausmachen, so werden die körperlichen Affectionen oder sinnlichen Vorstellungen (imagines rerum) mit der wahren Ordnung der Ideen ebenso übereinstimmen und dieser Richtschnur gemäß sich ebenso verknüpfen müssen, als in der menschlichen

[1] Eth. IV. Prop. XVIII. Demonstr.

Imagination und Erinnerung die Ideen nach der Richtschnur der Affectionen verkettet wurden. Wenn aber die Affection des Körpers in der wahren Ordnung der Ideen begriffen wird, so wird sie klar und deutlich begriffen. Es giebt daher von jeder körperlichen Affection einen klaren und deutlichen Begriff; und da der Affect nichts anderes ist als die Idee der körperlichen Affection (Begierde), so leuchtet ein, daß es von jedem Affect einen klaren und deutlichen Begriff giebt.[1]

Wir begreifen den Affect oder die Gemüthsbewegung klar und deutlich, wenn wir sie als ein Glied in der wahren Ordnung der Dinge, d. h. als eine Folge im Causalnexus der Welt betrachten. Dann ist es nicht mehr die einzelne äußere Ursache, die unseren Affect erzeugt, sondern ein Zusammenhang von Ursachen, nicht mehr die Causalität des einzelnen, sondern die aller Dinge. Die Macht der einzelnen Ursache wird uns in demselben Maße geringer erscheinen, als wir ihre Wirkung noch auf andere Ursachen, d. h. auf den Causalnexus der Dinge, beziehen. Je mächtiger uns die einzelne äußere Ursache unserer Freude oder Trauer erscheint, um so mächtiger werden wir gegen dieselbe von Liebe oder Haß bewegt oder zwischen beiden Empfindungen schwanken. Je ohnmächtiger dagegen uns jene einzelne Ursache erscheint, um so ohnmächtiger werden die Leidenschaften, die sie erzeugt. Die Leidenschaft hört auf, wenn wir sie klar und deutlich erkennen. Je bekannter der Affect wird, um so mehr kommt er in unsere Macht, um so weniger leidet von ihm der menschliche Geist.[2] Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um so mehr kommen die Affecte, welche sie erregen, in unsere Gewalt; um so machtloser werden unsere Leidenschaften, um so freier wir selbst. Wir begreifen die Dinge vollkommen klar, wenn wir ihre Nothwendigkeit einsehen. Darum ist die Erkenntniß der Nothwendigkeit die Macht, an welcher die Leidenschaften scheitern.[3]

Je mächtiger die Ursache, um so mächtiger die Wirkung; sie ist um so größer, je mehr Ursachen sich zu derselben vereinigen. Je zahlreicher die Ursachen sind, durch deren Zusammenwirken ein Affect erzeugt wird, um so gewaltiger und umfassender ist dieser Affect; um so weniger werden wir durch ihn auf die Vorstellung einzelner Ursachen eingeschränkt. Da es nun allemal die einzelnen Ursachen sind, welche uns

[1] Eth. V. Prop. I. Dem. Prop. IV. Dem. Coroll. — [2] Ibid. Prop. II. III. Coroll. — [3] Ibid. Prop. VI. Dem.

in Leidenschaft setzen, so wird der Affect, je mehr Ursachen er hat, um so weniger leidenschaftlich und darum um so weniger schädlich sein. Wenn unsere Natur nicht leidet, so ist sie thätig und verhält sich erkennend. So lange wir daher von den Leidenschaften frei oder von traurigen Affecten nicht beengt sind: so lange haben wir die Macht, unsere Vorstellungen und körperlichen Affectionen nach der Richtschnur des klaren Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen. Je mächtiger daher der Affect kraft der Größe seiner Ursachen, um so ohnmächtiger ist unsere Leidenschaft, um so freier die Macht unserer klaren Erkenntniß. Der mächtigste Affect geht mit der klarsten Erkenntniß zusammen.[1]

2. Die Macht der Vorstellungen.

Was von den Affecten gilt, eben dasselbe gilt auch von den Bildern der Dinge oder den sinnlichen Vorstellungen, die mit den Affecten nothwendig verbunden sind. Ein solches Bild ist um so mächtiger, je größer die Zahl der Bilder ist, mit denen es zusammenhängt, und diese Zahl ist um so größer, je mehr Ursachen das Bild erzeugt haben, oder je größer der Complex der Dinge ist, auf die sich das Bild bezieht. Je klarer und deutlicher wir die Dinge erkennen, um so einleuchtender ist ihr Zusammenhang, um so leichter verknüpfen sich mit einander auch die auf diese Dinge bezüglichen Bilder. Oder mit anderen Worten: je mehr Bilder mit einander verbunden sind, um so lebhafter und stärker ist jedes einzelne dem Geiste gegenwärtig, es ist durch diesen Zusammenhang befestigt. Aber die Kette der Bilder ist um so fester, je mehr die Bilder der Dinge in derselben Ordnung verknüpft sind als die Dinge selbst, d. h. je mehr unsere Einbildungskraft in der Verknüpfung ihrer Objecte sich nach der klaren Erkenntniß richtet. Nichts stärkt und belebt Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die klare Einsicht in den Zusammenhang der Dinge.[2]

3. Der mächtigste Affect.

Das gegenwärtige Object ist allemal mächtiger als das abwesende. Die Nothwendigkeit der Dinge ist immer gegenwärtig, denn sie ist ewig; die einzelnen Dinge sind vergänglich und können darum als vergangen oder nicht gegenwärtig betrachtet werden. Die Nothwendigkeit der Dinge ist Object der klaren oder vernunftgemäßen Erkenntniß; daher sind die Affecte oder Begierden, welche aus der Vernunft ent-

[1] Eth. V. Prop. VIII—X. — [2] Ibid. Prop. XIII. XI. XII

springen, nothwendig mächtiger als die Begierden nach den einzelnen Dingen, die wir als vergänglich und nicht vorhanden betrachten.[1] Die größte Causalität ist die größte Macht, und der Affect, welcher sich auf die mächtigste Ursache bezieht, ist darum unter allen Affecten nothwendig der mächtigste. Nun ist offenbar die Ursache, welche alles bewirkt, selbst aber durch nichts bewirkt ist, unter allen Ursachen die mächtigste und höchste. Eine solche unbedingte Ursache nennen wir frei. Darum muß uns am mächtigsten die Vorstellung eines Wesens ergreifen, das wir für frei halten, das wir nicht ableiten, sondern einfach betrachten, das uns nicht als eine Wirkung erscheint, weder als eine nothwendige noch als eine mögliche noch als eine zufällige.[2] In Wahrheit giebt es nur ein freies Wesen: die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge oder Gott.

III. Der Zustand der Freiheit.

1. Die Liebe Gottes.

Die klare Erkenntniß begreift die Dinge in ihrem wahren Zusammenhange, in ihrer nothwendigen Ordnung, d. h. als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist. Wie die falsche Erkenntniß darin besteht, alles auf das eigene Ich zu beziehen, so besteht die wahre darin, alles auf die Idee Gottes zu beziehen. Nun vermögen wir, unsere körperlichen Affectionen und Vorstellungen als nothwendige Folgen im Causalnexus der Natur, als Glieder in der wahren Ordnung der Dinge zu erkennen. „Der menschliche Geist kann daher bewirken, daß alle Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge auf die Idee Gottes bezogen werden.“[3]

Je deutlicher wir die Dinge begreifen, um so einleuchtender wird ihr Zusammenhang, um so mehr erscheinen sie als Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist, um so deutlicher wird die Erkenntniß Gottes selbst. Gott kann nur erkannt werden als die wirkende Ursache aller Dinge, als Ursache seiner selbst; darum ist die Erkenntniß Gottes nicht abgeleitet, sondern ursprünglich, durch sich selbst einleuchtend, intuitiv. Diese intuitive Erkenntniß ist die höchste und klarste aller menschlichen Einsichten, denn alle anderen sind ihre Folgen. Spinoza nennt die intuitive Erkenntniß die der dritten Stufe oder Gattung (cognitio tertii generis).

[1] Eth. V. Prop. VII. — [2] Ibid. Prop. V. Demonstr. — [3] Ibid. Prop. XIV.

Aus der ersten oder untersten Art der menschlichen Erkenntniß, welche die Imagination mit ihren inadäquaten Ideen bildet, kann die intuitive Erkenntniß nie hervorgehen, wohl aber aus der Vernunft, welche den wahren Zusammenhang, den Causalnexus oder die wirkliche Gemeinschaft der Dinge begreift. Die ewige Ursache erhellt, wenn wir die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange betrachten (sub specie aeternitatis). Darum vermag der menschliche Geist nur dann Gott zu erkennen, wenn er seinen Körper und sich selbst im Lichte der Ewigkeit auffaßt. In diesem Lichte erkennt er nothwendig das Wesen Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Und der Geist ist die zureichende Ursache dieser Erkenntniß nur, sofern er selbst ein ewiges Wesen ausmacht.[1]

Die Erkenntniß Gottes ist die höchste, klarste, mächtigste aller Erkenntnisse. Nun besteht in dem klaren Erkennen die alleinige wahre Thätigkeit des menschlichen Geistes, in dieser Thätigkeit unsere Tugend, in dieser Tugend unsere Macht, und in der Macht das Object unserer Begierde. Darum ist das höchste Streben und die höchste Tugend des Geistes die Erkenntniß Gottes oder die intuitive Einsicht als die höchste Stufe des Erkennens. Darum wird der menschliche Geist, je fähiger er ist, diese Erkenntniß zu erreichen, um so mehr dieselbe begehren.[2]

Erkenntniß ist Macht, das Gefühl unserer Macht ist Freude, die Ursache der Freude ist Gegenstand der Liebe. Wir erkennen die Dinge klar, wenn wir sie auf die Idee Gottes beziehen; also ist die Freude, welche aus der klaren Erkenntniß entspringt, nothwendig von der Idee Gottes als ihrer Ursache begleitet; Freude aber, begleitet von der Idee ihrer äußeren Ursache, ist Liebe. Darum ist die klare Erkenntniß nothwendig mit der Liebe zu Gott verbunden. Die klarste Erkenntniß ist die intuitive, deren unmittelbares Object Gott ist; die Freude, welche nothwendig aus dieser Erkenntniß hervorgeht, ist darum begleitet von der Idee Gottes als ihrer Ursache. „Wer daher sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, liebt Gott und liebt ihn um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte erkennt." Diese Liebe ist mit jeder klaren Erkenntniß verbunden; es giebt keinen Affect, der nicht klar begriffen werden könnte, also keinen, mit dem nicht die Liebe zu Gott sich nothwendig verbindet. Darum ist diese Liebe unter allen Affecten der mächtigste.[3]

[1] Ibid. Prop. XXIV. XXVIII—XXXI. — [2] Ibid. Prop. XXV. XXVI. — [3] Eth. V. Prop. XXXII. XV. XVI. Demonstr.

Die klare Erkenntniß ist Thätigkeit ohne alles Leiden; sie erzeugt daher Freude ohne Trauer, Liebe ohne Haß. In der Liebe zu Gott ist die Möglichkeit jeder Art des Hasses ausgeschlossen, man kann Gott nicht lieben, indem man haßt; es ist unmöglich, daß Gott gehaßt wird, unmöglich, daß sich die Liebe zu Gott jemals in Haß verkehrt.[1] In Gott ist weder Verstand noch Wille, also keine Affecte, keine Leidenschaften, weder Freude noch Trauer. Darum kann auch in Gott keine Liebe zu einzelnen Dingen stattfinden. Wer Gottes Wesen deutlich erkennt, der weiß auch, daß dieses Wesen die Affecte von sich ausschließt; wer Gott liebt, kann daher nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebt.

Das Streben nach Gegenliebe macht uns unglücklich, wenn wir nicht wiedergeliebt werden, eifersüchtig gegen den Geliebten, wenn dieser einen Anderen mehr liebt als uns, neidisch gegen diesen Anderen, der glücklicher ist als wir. Die Liebe zu Gott schließt das Streben nach Gegenliebe aus: also kann diese Liebe weder von der Eifersucht noch vom Neide befleckt werden, sie kann daher die Menschen nicht entzweien; im Gegentheil, je klarer die Erkenntniß, um so mächtiger ist die Vernunft und durch diese die Uebereinstimmung der Menschen, um so stärker ihre Gemeinschaft, um so lebendiger die Liebe zu Gott.[2]

Diese Liebe entspringt aus der klarsten und vollkommensten Einsicht; sie ist daher intellectuell, wie die Erkenntniß, und ewig, wie die Wahrheit. „Die intellectuelle Liebe zu Gott, die aus der dritten Art der Erkenntniß entspringt, ist ewig." Alle anderen Affecte sind, wie die Dinge, die sie begehren, vergänglich; dieser eine Affect allein ist ewig. „Außer der intellectuellen Liebe giebt es keine andere, die ewig ist." Sie folgt aus dem Wesen des menschlichen Geistes als eine ewige Wahrheit. Was der intellectuellen Liebe widerspricht, ist darum nothwendig unwahr und falsch. Wenn diese Liebe aufgehoben und vernichtet werden könnte, so wäre ihre Vernichtung nur durch ihr Gegentheil möglich, dann würde die Wahrheit durch den Irrthum aufgehoben, sie würde aufhören wahr zu sein. Aus dem Gegentheil der intellectuellen Liebe folgt eine offenbare Unmöglichkeit: darin liegt der indirecte Beweis ihrer Nothwendigkeit. „Es giebt nichts in der Natur der Dinge, das dieser intellectuellen Liebe entgegengesetzt oder im Stande wäre, sie zu vernichten.[3]

[1] Ibid. Prop. XVIII. Coroll. — [2] Ibid. Prop. XVII. XIX. XX. Schol. — [3] Ibid. Prop. XXXIII. Dem. Prop. XXXIV. Coroll. Prop. XXXVIII. Dem.

Aus dem Wesen des menschlichen Geistes folgt die Liebe zu Gott, sie folgt nicht aus unserer Imagination, sondern aus unserer intuitiven Erkenntniß, d. h. aus unserem Geiste, sofern derselbe das Wesen der Dinge klar und deutlich begreift. Diese klare und deutliche Erkenntniß folgt aus der Natur des menschlichen Geistes, denn er ist die Idee eines wirklichen Dinges. Alle Dinge sind Modi des göttlichen Wesens, alle Ideen Modi des göttlichen Denkens, die Idee eines wirklichen Dinges ist in Gott, und das Wesen Gottes ist in dieser Idee auf eine bestimmte Weise ausgedrückt: so ist der menschliche Geist, sofern er klar und deutlich denkt oder die Idee eines wirklichen Dinges bildet, ein Ausdruck des göttlichen Wesens und, sofern er von der Liebe zu Gott erfüllt ist, ein Ausdruck Gottes. Das Object unser intellectuellen Liebe ist Gott, das Subject dieser Liebe ist der menschliche Geist als Modus Gottes, d. h. der menschliche Geist, sofern er in Gott ist, oder Gott selbst, sofern er diesen Modus bildet: so ist Gott sowohl das Object als Subject der intellectuellen Liebe.

In diesem Sinne muß gesagt werden, daß in unserer Liebe zu Gott Gott sich selbst liebt. Es giebt daher eine Liebe Gottes zu sich selbst. Der Inbegriff aller Ideen ist der unendliche Verstand als ein nothwendiger und ewiger Modus Gottes; in ihm sind alle Dinge als ewige Wirkungen Gottes begriffen. Da nun Gott es ist, der den unendlichen Verstand bildet, diesen nothwendigen und ewigen Modus des Denkens, so erkennt Gott seine eigene Vollkommenheit und sich selbst als deren Ursache. Erkenntniß der eigenen Vollkommenheit ist Freude; diese Freude, begleitet von der Idee ihrer Ursache, ist Liebe. Also entspricht dem unendlichen Verstande die unendliche intellectuelle Liebe, womit Gott sich selbst liebt. Der menschliche Geist war ein Theil des unendlichen Verstandes. So ist auch unsere intellectuelle Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen intellectuellen Liebe Gottes zu sich selbst. Denn unsere Liebe zu Gott ist unmittelbar Gottes Liebe zu sich selbst.

Die Liebe zu Gott vereinigt die Menschen und bringt sie in die innerste Uebereinstimmung, wie ihre selbstsüchtigen Leidenschaften die äußerste Zwietracht zur Folge haben. Darum ist unsere Liebe zu Gott unmittelbar auch die Liebe der Menschen zu einander. Gottesliebe ist zugleich Menschenliebe, beide steigen und fallen mit einander. Ist nun unsere Liebe zu Gott gleich der Liebe Gottes zu sich selbst, so ist auch unsere Liebe zu den Menschen gleich der Liebe Gottes zu den Menschen. Gottes Liebe zu sich selbst ist seine Menschenliebe,

und die göttliche Menschenliebe ist vollkommen eins mit der menschlichen Gottesliebe. So erklären sich die Sätze Spinozas: „Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe." „Des Geistes intellectuelle Liebe zu Gott ist die Liebe, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das ewige Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, das heißt: des Geistes intellectuelle Liebe zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt." „Hieraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, auch die Menschen liebt, und daß demnach die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott eines und dasselbe ist."[1]

2. Die Freiheit des menschlichen Geistes.

Wir haben gesehen, daß der menschliche Geist einzelne Dinge als gegenwärtig vorstellt, daß sich diese Vorstellungen so, wie sie uns eben afficiren, in unserem Geiste verketten, daß die eine die andere wieder hervorruft, und auf diese Weise sich Gedächtniß und Erinnerung bilden. Erinnerung und Gedächtniß beruhen deshalb auf der Einbildung. Der menschliche Geist würde sich vergangener Dinge nicht erinnern, wenn er nicht gegenwärtige imaginirte. Nun besteht die Imagination in den Ideen der körperlichen Affectionen, und diese sind nur möglich in dem wirklich existirenden Körper, der Körper aber ist ein vergängliches Ding von bestimmter zeitlicher Dauer. Nur so lange der Körper dauert, sind daher im menschlichen Geist Einbildung und Erinnerung möglich. Und wie das körperliche Dasein vergänglich ist, so sind auch die Vermögen der Imagination und Erinnerung im menschlichen Geiste vergänglich. Nur die Ideen sind vergänglich, die sich auf das wirkliche Dasein des Körpers beziehen. Wäre der menschliche Geist nichts als der Inbegriff dieser Ideen oder hätte derselbe nur unklare Vorstellungen, so wäre er vollkommen vergänglich.

Aber er ist einer klaren Erkenntniß fähig, er bildet die klare Idee des Körpers, welche nicht bloß das wirkliche Dasein, sondern das Wesen des Körpers ausdrückt oder dasselbe «sub specie aeternitatis» begreift. Die Idee jedes Wesens ist ausgedrückt im göttlichen Denken, und was im göttlichen Denken existirt, ist ewig, wie dieses selbst. Wenn also der menschliche Geist das Wesen des Körpers begreift, so ist die Idee, die er bildet, oder welche er selbst ist, gleich der Idee im göttlichen Denken:

[1] Eth. V. Prop. XXXV. XXXVI. Coroll.

in dieser Rücksicht ist der menschliche Geist ewig. Die Existenz des menschlichen Körpers folgt nicht aus dem Wesen des menschlichen Körpers, sondern aus dem Dasein anderer Körper; darum ist das Wesen des menschlichen Körpers nicht an dessen Existenz, also auch die Idee dieses Wesens nicht an die Dauer des körperlichen Daseins gebunden, und da der menschliche Geist in dieser Idee besteht, so ist er nicht in demselben Sinne vergänglich als der Körper. „Es giebt in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt." „Der menschliche Geist kann daher nicht vollkommen mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, das ewig ist."[1]

Die Leidenschaften sind verbunden mit körperlichen Affectionen und, wie diese, nur möglich unter der Bedingung des wirklichen körperlichen Daseins. Darum ist der menschliche Geist nur, so lange der Körper dauert, den Affecten unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören. Es ist vom Geiste nichts ewig als die klare Erkenntniß. Nennen wir diese mit Spinoza einen Theil des Geistes, so ist nur dieser Theil ewig. Wenn die klare Erkenntniß die größte Macht hat, so nimmt sie den größten Theil des Geistes ein, so ist der größte Theil des Geistes ewig. Nun ist der Geist um so erkenntnißfähiger, je größer das Wirkungsvermögen des Körpers ist. Daher steht mit der Vollkommenheit des Körpers die Ewigkeit des Geistes in einem directen Verhältniß. „Wer einen Körper hat, der zu sehr vielen Wirkungen geschickt ist, der hat einen Geist, dessen größter Theil ewig ist."[2]

Die Ewigkeit des Geistes schließt demnach die Einbildung, das Gedächtniß, die Erinnerung, die Leidenschaften, also die Individualität des menschlichen Daseins, vollkommen aus und darf daher nicht für gleichbedeutend genommen werden mit der individuellen oder persönlichen Unsterblichkeit. Sie schließt alle Zeitunterschiede aus und darf daher nicht durch Unterschiede oder Grenzen der Zeit bestimmt werden: darum darf man die Ewigkeit des Geistes nicht mit der zeitlichen Dauer des Körpers vergleichen und etwa so erklären, daß der Geist vor dem Körper existirt habe und nach ihm existiren werde, denn dies hieße die Ewigkeit durch Vergangenheit und Zukunft bestimmen. Es kann von keiner Präexistenz des Geistes, also auch nicht von einer

[1] Eth. V. Prop. XXI—XXIII. — [2] Ibid. Prop. XXXIV—XXXIX.

Wiedererinnerung geredet werden. Die Ewigkeit des menschlichen Geistes besteht in der klaren Erkenntniß, und diese vollendet sich in der intellectuellen Liebe zu Gott. Nun ist unsere Liebe zu Gott ein Theil der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst. An dieser Liebe theilnehmen heißt wahrhaft in Gott sein oder ewig sein. „Jede andere Liebe, als die intellectuelle, ist vergänglich.“[1]

Unsere Vollkommenheit ist unsere Thätigkeit, unsere Tugend, unsere Freiheit vom Zustande des Leidens. Je vollkommener ein Wesen ist, um so thätiger ist es, um so vollkommener, um so weniger leidend. Unsere vollkommene Thätigkeit ist das Erkennen, unsere vollkommenste Erkenntniß jene intuitive Einsicht, deren unmittelbares Object Gott ist. In dieser Erkenntniß sind wir frei von den Leidenschaften. Die Leidenschaften sind Gemüthsbewegungen, die uns stürmisch erregen und unseren Geist schwankend und unruhig machen. Die Freiheit von den Leidenschaften ist daher die Ruhe des Geistes. „Aus der höchsten Stufe (der dritten Art) der Erkenntniß entspringt die höchste Ruhe des Geistes (mentis acquiescentia), die es geben kann.“[2]

In dieser Ruhe sind wir sicher vor allen Affecten, die uns herabdrücken und ohnmächtig machen, vor allen Leidenschaften, welche das Gemüth beunruhigen und verwirren. Es giebt keine Leidenschaft, die uns ohnmächtiger, unruhiger, unfähiger macht als die Furcht; es giebt nichts, das wir mehr fürchten als den Tod. Die Todesfurcht ist der größte Feind der Freiheit; frei sein von Todesfurcht der größte Sieg der Erkenntniß, das vollkommenste Bewußtsein unserer Macht, der echte Ausdruck unserer Freiheit. Je klarer unsere Erkenntniß, um so geringer unsere Todesfurcht. „Je mehr Dinge der Geist klar und deutlich (nach der zweiten und dritten Art der Erkenntniß) einsieht, desto weniger leidet er von den schlechten Affecten und um so weniger fürchtet er den Tod.“[3] Der Gedanke des Todes wirft keinen Schatten in den frei gewordenen Geist; dieser bejaht seine klare Erkenntniß, er ist in derselben seiner Ewigkeit gewiß, und in dieser Gewißheit macht ihm der Tod weder Gedanken noch Sorgen. „Der freie Mensch“, sagt Spinoza, „denkt an nichts weniger als an den Tod, seine Weisheit besteht in der Betrachtung nicht des Todes, sondern des Lebens.“

Wären wir von Natur frei, also im Zustande der Freiheit geboren, so hätten wir nicht nöthig uns zu befreien und brauchten nach der

[1] Ibid. Prop. XXIII. Schol. Prop. XXXIV. Coroll. — [2] Ibid. Prop. XL. XXVII. — [3] Eth. V. Prop. XXXVIII.

Freiheit nicht erst zu streben, dann gäbe es nichts, das sie fördern oder hemmen könnte: weder positive noch negative Bedingungen, weder Gutes noch Schlechtes. Denn nicht der Besitz der Freiheit, sondern das Streben nach ihr entscheidet den Werth des Guten und Schlechten. „Wenn die Menschen frei geboren würden, so könnten sie sich keinen Begriff vom Guten und Bösen machen, so lange sie nämlich im Zustande der Freiheit wären." Die Freiheit ist die Frucht der Erkenntniß, sie kennt keine Furcht, darum auch nichts Furchtbares, also auch nicht die Affecte, welche die Gefahren erregen, weder die Tollkühnheit, welche die Gefahr um der Gefahr willen sucht, noch die Feigheit, die sie aus demselben Grunde vermeidet. Der freie Mensch handelt nur nach seiner Einsicht, und die einsichtsvolle Tugend wird sich eben so sehr in der Vermeidung der Gefahren als in deren Ueberwindung bewähren. Die Erkenntniß fordert ein vernunftgemäßes Leben, also die Gemeinschaft und Uebereinstimmung der Menschen.

Darum wird der freie Mensch, so viel an ihm ist, keinen verletzen und sich keinem verhaßt machen. Der Undank macht verhaßt. Man erscheint undankbar, wenn man die Wohlthat nicht so hoch anschlägt als der, welcher sie erweist. Nun ist es die Sache thörichter Menschen, ihre Wohlthaten zu überschätzen und eine Dankbarkeit zu verlangen, welche sich mit der Einsicht und Freiheit des Empfangenden nicht verträgt; darum wird der freie Mensch, der unter Thoren lebt, soviel an ihm ist, ihren Wohlthaten aus dem Wege gehen. Die größte Wohlthat ist der größte Nutzen, welchen der Mensch dem Menschen erweisen kann: das ist die Hülfe, die er in der Ausbildung seiner Vernunft ihm leistet: diese Wohlthat ist es, welche freie Menschen am dankbarsten empfangen und den Anderen nach ihren Kräften erweisen. Daher sind allein freie Menschen gegen einander wahrhaft dankbar.[1]

Was der freie Mensch thut, muß mit der Vernunft übereinstimmen. Die Vernunft fordert die wahre Uebereinstimmung der Menschen, nicht bloß den äußeren Schein derselben, am wenigsten den falschen. Nichts widerspricht der Vernunft mehr als das betrügerische Handeln, die böse Absicht unter dem Scheine der guten. Die Freiheit fordert das äußerste Gegentheil dieser Art böser Falschheit, d. h. die vollkommenste Redlichkeit. „Der freie Mensch handelt nie tückisch, sondern stets aufrichtig." Wir leben am freiesten, wenn wir am ver-

[1] Eth. IV. Prop. LXVII—LXXI.

nünftigsten leben; die Vernunft fordert nicht bloß das gemeinschaftliche, sondern das gemeinnützige Leben: dieses ist nur möglich in der Gesellschaft und im Staate: daher wird ein vernunftgemäßes Leben sich im Staate freier entwickeln als in der Einsamkeit. Hier ist der Punkt, wo die sittliche Freiheit die bürgerliche in sich aufnimmt und in die politische Gemeinschaft der Menschen eingeht, um die Bildung der Vernunft zu befördern. Dieser Satz widerspricht nicht jenem anderen, mit dem wir das gesetzliche Leben von dem sittlichen unterschieden haben: „die Sicherheit ist die Tugend des Staats, aber die Geistesfreiheit ist eine Privattugend." Um die Vernunft auch in anderen zu fördern, findet diese Privattugend einen günstigeren Schauplatz im Staat, als in der Oede.[1]

Die klare Erkenntniß ist ewig, denn sie ist gleich dem göttlichen Denken; ihre Ideen sind gleich den Ideen, wie sie im unendlichen Verstande enthalten sind. Ist aber die klare Erkenntniß ewig, so ist es auch die Freude, welche nothwendig aus ihr folgt. Die ewige Freude ist die beharrliche, welche alle Trauer und überhaupt alle traurigen Affecte von sich ausschließt; sie ist unter allen Freuden die einzige, welche ewig ist, wie der amor Dei intellectualis die einzige ewige Liebe war. Darum ist diese Freude unter allen die höchste: sie ist unsere „Seligkeit (beatitudo)". Die Seligkeit oder die Freude ohne Trauer fällt zusammen mit der klaren Erkenntniß als unserer höchsten Thätigkeit, als unserer Macht und Tugend: darum ist die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern diese selbst.

Weil wir die Seligkeit des Erkennens genießen, darum begehren wir keine anderen Freuden mehr, darum erfreuen uns nicht mehr die Dinge, womit die menschlichen Leidenschaften zu thun haben; diese liegen jetzt in unserer Gewalt und gleichsam zu Füßen der Erkenntniß. Nicht weil wir die Leidenschaften beherrschen, genießen wir, wie zum Lohne, die Freude der klaren Erkenntniß, sondern weil es die Erkenntniß ist, welche uns erfreut, darum begehren wir keine anderen Genüsse und beherrschen die Leidenschaften. „Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern diese selbst, und wir genießen sie nicht deshalb, weil wir die Begierden bezähmen, sondern im Gegentheil, weil wir jene Seligkeit genießen, können wir die Begierden bändigen." „Damit habe ich", so schließt Spinoza seine Sittenlehre, „alles ausgeführt,

[1] Ibid. Prop. LXXII. LXXIII.

was ich von der Macht des Geistes gegen die Affecte und der Freiheit desselben darthun wollte. Hieraus erhellt, wie stark der Weise ist und mächtiger als der erkenntnißlose, nur durch die Begierde getriebene Mensch: denn die Menschen ohne Erkenntniß lassen sich von äußeren Ursachen auf vielerlei Art hin- und herbewegen und kommen nie zu wahrer Seelenruhe; im Uebrigen leben sie, ihrer selbst, Gottes und der Welt gleichsam unbewußt, in den Tag hinein, und der letzte Augenblick ihres Leidens ist auch der letzte ihres Daseins; wogegen der Weise als solcher von keiner Leidenschaft bewegt wird, sondern in der Erkenntniß seiner selbst, Gottes und der Welt gleichsam eine ewige Nothwendigkeit erfüllt und darum selbst ewig ist, im Genuß beständiger Seelenruhe. Wenn schon der Weg, der, wie ich gezeigt habe, zu diesem Ziele führt, sehr hoch emporsteigt, läßt er sich doch entdecken. Was so selten gefunden wird, muß seinen Ort fürwahr auf steiler Höhe haben. Läge das Heil auf flacher Hand und ließe sich ohne viel Mühe ergreifen: wie wäre es dann möglich, daß fast alle dasselbe außer Acht lassen? Aber alles Herrliche ist ebenso schwer als selten."[1]

3. Die Nothwendigkeit der Freiheit.

Wir haben die sittliche Vollendung als den höchsten Affect und diesen als eine nothwendige Folge der klaren Erkenntniß begriffen. Aber die klare Erkenntniß ist eben so sehr eine nothwendige Folge des Affects, und es ist zum Verständniß Spinozas sehr wichtig, diesen oft hervorgehobenen Punkt auf das Deutlichste zu erkennen und von ihm aus den Zusammenhang der Ethik zu überschauen. In ihrem Ziel ist diese Sittenlehre mit den Forderungen der erhabensten und tiefsten Moral einverstanden, während sie in ihrer Anlage aller Moral widerstreitet. Sie macht im Einklange mit der menschlichen Natur den Affect zum Hebel der Sittlichkeit, während die Moral im Gegensatze zur menschlichen Natur und ihren Affecten den Bruch mit den Naturtrieben fordert. Weil die menschlichen Handlungen aus dem Willen entspringen und dieser immer gleich der Erkenntniß ist, darum gebietet uns die Sittenlehre Spinozas: Erhebe dich von der Täuschung, welche dich gefangen hält, zur Wahrheit, welche dich frei macht! Verwandle deine unklaren Begriffe in klare, so wirst du die Ordnung der Dinge erkennen und unmittelbar in Einheit mit dem Weltgesetz handeln!

[1] Eth. V. Prop. XLII. Schol.

Allein nur der Sinn, nicht die Form dieses Gebots stimmt überein mit dem Geiste unserer Ethik. Denn sie darf das menschliche Handeln nicht in ein Gebot und die menschliche Erkenntniß nicht in eine Pflicht verwandeln: sie ist nicht imperativisch, sondern mathematisch, sie giebt dem menschlichen Leben keine Vorschriften, sondern begreift dessen Gesetze; darum darf sie die Erkenntniß und das höchste Gut nicht als den moralischen Zweck betrachten, für welchen sie die Willenskraft aufruft, sondern als die nothwendige Folge aus dem Wesen der menschlichen Natur. Der Mensch soll sich zur Erkenntniß nicht etwa entschließen, sondern muß dieselbe als den höchsten Affect, als die absolute Befriedigung begehren; dann erst ist die Sittenlehre, was sie in dem Systeme Spinozas sein muß: die nothwendige Folge der Seelenlehre. Dann vollendet sich in geometrischer Ordnung das Lehrgebäude Spinozas mit der höchsten Stufe der Erkenntniß, gleichsam der Sternwarte des Intellects, die den denkenden Menschengeist trägt, das Fernrohr der Philosophie auf das Gestirn der einen Substanz gerichtet.

Wir dürfen diesen erhabenen Ort nicht mit einem kühnen Sprunge betreten, sondern müssen allmählich aus dem engen Wohnhause des Menschen emporsteigen; wir dürfen das Kind der Natur nicht mit einem moralischen Befehl aus der Kinderstube vertreiben, sondern müssen ihm zeigen, daß sein ganzes Streben von selbst nach jenem Ziele trachtet, daß es fortwährend die Sternwarte sucht und mitten in dem Labyrinth seiner Begierden schon auf dem Wege dahin sich befindet. Unser ganzes Wesen begehrt das Licht, und wenn wir den Irrlichtern der Imagination nachgehen, so regt sich in dieser Täuschung schon die Wahrheit, denn selbst als Irrende suchen wir das Licht. Was der Irrthum Positives enthält, nämlich das Streben nach Erkenntniß, wird durch die Gegenwart der Wahrheit nicht aufgehoben, sondern erhellt.[1] Die menschliche Natur besteht in den Affecten; die ohnmächtigen oder leidenden Affecte sind unklare Erkenntniß, die klare Erkenntniß ist darum nichts als der mächtigste oder höchste Affect.

Die menschlichen Affecte sind entweder freudig oder traurig, wenn sie nicht haltungslos zwischen beiden schwanken; die freudigen sind allemal der Ausdruck des gesteigerten Selbstgefühls, der vermehrten Macht, dagegen die traurigen allemal der Ausdruck des entgegen=

[1] Eth. IV. Prop. I.

gesetzten Zustandes. Nun ist das Grundstreben der menschlichen Natur die Begierde, ihre Realität zu erhalten und zu vermehren: darum muß sie die freudigen Affecte eben so nothwendig bejahen als die traurigen verneinen. Nur wenn man den Willen von der Natur unterscheidet und sich ein Vermögen der Freiheit außer der wirklichen Natur einbildet, so kann man meinen, es gebe eine Lage, worin die traurigen Affecte den freudigen vorgezogen werden oder unter den traurigen der eine für besser gilt als der andere. Die menschliche Natur entscheidet und urtheilt anders als der Moralist, der vielleicht die Furcht mehr empfiehlt als die Hoffnung, die Verzweiflung unter Umständen angemessener hält als die Zuversicht, und die Reue lieber sieht als den Ruhm und das siegreiche Selbstgefühl.

Der Natur ist allemal das Gefühl des gesteigerten Daseins lieber und darum besser als das Gefühl des gedrückten; ihr ist unter allen Umständen die Freude lieber als der Schmerz, und sie achtet das Mitleid nicht höher als den Neid, weil beide Affecte sie auf gleiche Weise quälen und peinigen, denn die Natur will in ihrem Sein beharren, sie will nicht leiden, sondern handeln. So lange nun der Mensch unter dem Zwange der Dinge lebt, die auf ihn einwirken, ist sein Dasein von dem Widerstreit freudiger und trauriger Empfindungen bewegt, so lange lebt er im stürmischen Wechsel der Leidenschaften, welche ihn machtlos wie einen Spielball treiben. Diese Leidenschaften, die unter der äußeren Einwirkung der Dinge nothwendig in uns entstehen, sind Begierden nach Objecten, welche uns anziehen oder abstoßen, je nachdem sie uns freudig oder schmerzlich erregen; sie sind auf Dinge gerichtet, die ich haben oder nicht haben, besitzen oder loswerden will. Diese Dinge sind einzelne und zufällige Erscheinungen. Weil sie einzelne sind, schließen sie einander aus; weil sie zufällige sind, müssen sie vergehen. Was wir haben wollen, gilt uns als ein Gut; was wir los sein wollen, als ein Uebel.

Lauter beschränkte und vergängliche Güter bilden den Inhalt unserer freudigen Affecte. Müssen darum diese Affecte nicht eben so beschränkt und vergänglich sein? Die beschränkte Freude hört auf, wo ihr Gegenstand aufhört; und dieser Gegenstand, weil er ein einzelnes, ausschließendes, anderen entgegengesetztes Ding ist, kann angegriffen und zerstört werden. Jede beschränkte Freude hat ihre Gefahren und Feinde. Werde ich diese Gefahren nicht fürchten, diese Feinde nicht hassen, vor dem Untergange, der meiner Freude droht,

nicht zittern? Und sind Furcht, Haß, Angst nicht traurige Empfindungen? Sind diese traurigen Affecte nicht eben so nothwendig als die freudigen? Sind sie nicht deren unvermeidliche Mitgift? Wenn ich die Armuth bemitleide, so fühle ich das Unglück des dürftigen Lebens, das so vieles entbehrt, dessen Besitz ich für ein Gut halte: ich wäre unglücklich, wenn ich arm wäre. Heißt das nicht mit anderen Worten: ich wäre glücklich, wenn ich reich wäre; ich möchte es sein, da ich es nicht bin; ich halte den für glücklicher, der es ist; ich beneide den Reichen? So trägt das Mitleid mit der Armuth auf seiner Kehrseite den Neid gegen den Reichthum. Und so hat in der leidenschaftlich bewegten Menschennatur jede Freude ihren Schmerz, jede Neigung ihre Abneigung, jede Liebe ihren Haß, jeder positive Affect seinen negativen Gegenpol. Daher muß der Wille, weil er nichts Anderes ist als die Bejahung der Natur, das Streben nach Selbsterhaltung, die Begierde nach Macht, den freudigen Affecten zustimmen und sie zu erhalten streben: er muß in der Freude beharren und den Schmerz für immer los sein, er muß jene verewigen, diesen vernichten wollen. Die Freude ohne Schmerz ist die reine Freude, der positive Affect ohne den negativen, der gegensatzlose und darum höchste Affect. Und wie aus der Freude, wenn die Vorstellung ihrer Ursache darin gegenwärtig ist, nothwendig die Liebe folgt, so muß aus der ewigen Freude, welche von der Idee ihrer Ursache erleuchtet wird, die ewige Liebe hervorgehen.

4. Die ewige Freude als die Erkenntniß der Dinge.

Worin besteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? Diese Frage enthält den Kern der ganzen Sittenlehre Spinozas, den Kern seines ganzen Systems. Es kommt darauf an, den Uebergang von der vergänglichen zur ewigen Freude zu finden, den Zustand beharrlich zu machen, in welchem die Freude jede Gemeinschaft mit den traurigen Affecten aufgiebt. So lange ich die Freude aus dem Besitz einzelner Dinge schöpfe, muß sie, wie dieser, beschränkt und vergänglich und darum nothwendig mit der Trauer verbunden sein. Diese Erscheinung, die mich glücklich machte, vergeht und mit ihr meine Freude; dieser Mensch, den ich liebte, stirbt; dieses Gut, auf dessen Besitz ich stolz war, entschwindet, und an die Stelle der Freude tritt die Trauer.

Mithin ist die Freude unvollkommen und unstet, so lange ihr Gegenstand die einzelnen Dinge, und ihr Subject das einzelne sinnliche Individuum ist, welches die Dinge auf sich bezieht und sie begehrt nach eingebildeten Werthen. Dagegen wird die menschliche Freude vollkommen und ewig sein, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in deren wandellosem Zusammenhange ruht; wenn sie nicht mehr mit hastiger Hand dieses einzelne Gut ergreift, sondern das ewige Wesen selbst erstrebt; wenn der Mensch nicht mehr mit ängstlicher Habgier dieses oder jenes an sich reißt, sondern das Göttliche selbst mit freudiger Hingebung in sein Gemüth aufnimmt. Vergänglich ist meine Freude, wenn ich Einiges mein nenne; sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea verwandle und von diesem «omnia mea» in jedem Augenblick sagen kann: «mecum porto!»

Freude überhaupt ist die empfundene Uebereinstimmung meines Wesens mit einem anderen. Momentan und vorübergehend ist diese Freude, wenn ich mit einem einzelnen, vergänglichen Dinge übereinstimme; sie ist ewig, wenn ich mich im Einklang fühle mit dem ewigen Wesen selbst, welches stets in derselben Klarheit meinem Geiste einleuchtet. Die vergängliche Freude ist ein glücklicher Augenblick, den ich auf der Scholle erlebe; die ewige Freude ist die zeitlose Gegenwart der klaren Erkenntniß: diesen Zustand nennt Spinoza Seligkeit, denn in ihr ist die Freude verewigt. Dieses Ziel war die Aufgabe, welche Spinoza schon in seinen ersten Schriften als die einzige erkannt hatte, die das menschliche Leben wahrhaft erfüllen und befriedigen könne. Er hat in seiner Ethik gelöst, was er sich in dem Tractat über die Verbesserung des Verstandes zum Ziele gesetzt. „Ich muß forschen", sagte er dort, „ob es ein wahrhaftes und erreichbares Gut giebt, von dem das Gemüth ganz mit Ausschließung alles Anderen ergriffen werden kann, ob sich etwas finden läßt, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährt". „Die Liebe zu einem ewigen und endlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, welche jede Art der Trauer von sich ausschließt." „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum."[1]

Die ewige Freude ist nur möglich im Besitze des Ganzen, das stets sich selbst gleich bleibt; dieser Besitz ist nur möglich durch die

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. X. S. 283–284.

klare und deutliche Erkenntniß: darum kann diese allein den Affect der Freude verewigen. In dem Zustand dieser Erkenntniß bewegt mich nicht mehr das einzelne Ding, welches zufällig mein Dasein afficirt, sondern der Zusammenhang aller Dinge, die Weltordnung selbst ergreift mich als die ewige Nothwendigkeit, welche ich nur einzusehen brauche, um damit übereinzustimmen. Jene unklaren Ideen, welche die Dinge um mich her vereinzeln und mein Leben der Zerstreuung und dem Kampfe selbstsüchtiger Begierden unterwerfen, verwandeln sich in die klaren Ideen, welche die Dinge in ihrer ewigen Einheit begreifen, das Gemüth sammeln und erhellen, die Widersprüche der Affecte auflösen in den großen und dauernden Einklang meines Geistes mit dem Weltall.

Wenn sich das Labyrinth meiner Begriffe aufklärt, so klärt sich auch das Labyrinth meiner Leidenschaften auf, denn die Affecte, welche den Schwerpunkt des menschlichen Lebens in die einzelnen Güter legen, waren nichts als unklare Gedanken. Das klare Denken enthüllt mir die ewige Ordnung der Dinge, und in diesem Anblick verschwindet das einzelne Ich mit seinen wandelbaren Affecten und seinen eingebildeten Gütern wie ein Wölkchen am Saume des fernen Horizontes, wie ein verworrener Traum vor dem erwachenden Auge. Das menschliche Gemüth unter der Einwirkung der Dinge, in welchem Wechsel der Leidenschaften, in dem Glauben an die Scheingüter der Welt, lebt „in der Angst des Irdischen". Die Erkenntniß ist die Befreiung von dieser Angst.

Wenn aber in der Erkenntniß die ewige Freude besteht, so ist darin zugleich die Idee ihrer Ursache gegenwärtig. Denn ich erkenne die Dinge klar, wenn meine Ideen wirkliche Modi des göttlichen Denkens sind, wenn meine Erkenntniß wirklich einen Theil des unendlichen Verstandes ausmacht, dessen unmittelbare Ursache das göttliche Denken ist, wenn ich also Gott als die Ursache meiner Erkenntniß begreife. Nun ist Freude, verbunden mit der Idee ihrer Ursache, nothwendig Liebe. Darum ist die klare Erkenntniß nothwendig die Liebe zu Gott, der amor Dei intellectualis: unter allen Freuden die einzig ewige, unter allen Affecten der mächtigste und höchste.[1]

In dem amor Dei intellectualis vollendet und befreit sich die Menschennatur, weil sie wissend und wollend einstimmt in den Gang

[1] Tract. brev. II. cap. XXII. Vgl. oben Buch II. Cap. VIII. S. 231.

der Dinge und nicht mehr selbstsüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem sie die Dinge begierig festhält und das eigene Dasein daran fesselt. Die Liebe Gottes ist die reine, von jeder Selbstsucht freie Hingebung, also keine imaginäre Leidenschaft, die ihr Object festhalten und an sich reißen möchte; sie weiß, daß ihr Gegenstand kein einzelnes Wesen ist, das nach Menschenart den Affect mit dem Affecte erwiedert; sie fordert daher keine Gegenliebe, denn sie weiß, daß der Gott, welchen sie liebt, nicht wiederlieben kann; sie bildet sich nicht ein, ihren Gegenstand zu bereichern und zu erfreuen, indem sie ihn liebt; sie will ihn bloß bejahen und verzichtet darauf, im gewöhnlichen Sinne des Worts wiedergeliebt oder begünstigt zu werden.

Die gewöhnliche Liebe zu Gott ist, wie die gewöhnliche Liebe zu den Menschen, nichts als eine eigennützige Gunstbewerbung, ein Wechseltausch der Affecte und Neigungen, der zwischen schwankenden Gemüthern stattfindet und von Furcht und Hoffnung bewegt wird. Darum ist die wahre Liebe zu Gott nur möglich durch die wahre Erkenntniß. „Diejenigen sind tugendhaft", schreibt Spinoza in einem seiner Briefe, „welche eine klare Idee Gottes haben; dagegen gottlos die, welche keine Idee von Gott, sondern nur die Ideen irdischer Dinge haben, wodurch ihr Handeln und Denken bestimmt wird."[1]

Die Liebe, welche gleich ist der Erkenntniß, ist die ungetrübte und darum uneigennützige Stimmung des denkenden Geistes, welcher, in die Betrachtung des Ewigen vertieft, sein zeitliches Dasein vergißt und seiner eigenen Ewigkeit gewiß wird. Das Herz wird ruhig nach dem Sturm der Leidenschaften, der Wille frei von allen verwirrenden Begierden, und das Gemüth findet sich in dem Zustande einer vollkommen reinen, betrachtenden Hingebung. Diese Liebe ist die Sonntagsstille des Geistes. Hier weht „die Friedensluft" des Spinozismus, in welcher sich unsere besten Geister erquickt haben, wo Goethe ausruhte von den Stürmen des Lebens und die Kraft jener Entsagung gewann, die seine Lebensweisheit wurde, einer Entsagung im Ganzen und ein für allemal, um alle partiellen Resignationen los zu werden; wo Schleiermacher, als die Vorstellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden, das Wesen der Religion und Frömmigkeit wieder entdeckte. Ich wüßte diese vollkommen reine und contemplative Gemüthsstimmung, welche Spinoza die Liebe Gottes genannt

[1] Epist. XXXVI.

hat, nicht besser auszudrücken, als mit den Worten des Goetheschen Faust, der aus dem Getümmel der Welt heimgekehrt ist in die beschauliche Ruhe seines Studirzimmers: „Entschlafen sind nun wilde Triebe mit ihrem ungestümen Thun, es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun!"

Ich bin einverstanden mit der Weltordnung, indem ich sie erkenne, so muß ich auch damit einverstanden sein, daß ihre Nothwendigkeit unwandelbar feststeht, daß in mir selbst alles vergänglich ist, was zur Natur des einzelnen Dinges gehört, und nichts ewig als die Erkenntniß der Dinge. „Ich erkenne", sagt Spinoza, „daß alles durch die Macht Gottes nach einer unveränderlichen Nothwendigkeit geschieht, und diese Einsicht gewährt mir die größte Befriedigung und die größte Gemüthsruhe." Ewig ist nur das Ganze, ewig ist im Ganzen die Ordnung der Dinge, welche begriffen ist in der Ordnung der Ideen: diese Erkenntniß ist ewig, denn sie ist eine nothwendige Folge Gottes. Darum ist mein Geist ewig, soweit er dieser Erkenntniß gleichkommt, dagegen in allem Anderen vergänglich. Meine klaren Ideen sind Modi des göttlichen Denkens, meine klare Erkenntniß ist das göttliche Denken in mir. Darum durfte Spinoza sagen: meine Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selbst.

Die Begierde unserer Selbsterhaltung ist der erste Affect und der Grund aller anderen. Daraus folgt nothwendig die Begierde, uns zu verewigen. Ewig sind wir nur in der Erkenntniß, in der Liebe zu Gott, welche ein Theil ist der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst: ein Accord in der Harmonie des Ganzen. So ist der höchste Affect eine nothwendige Folge der Begierde, die das Wesen unserer Natur ausmacht. Gott als die ewige und innere Ursache aller Dinge bildet den Inhalt der Lehre Spinozas. Das System vollendet sich in der Erkenntniß, womit wir Gott lieben, in der Liebe, womit wir Gott erkennen. «Substantia sive Deus sive natura»: so lautet der erste Gedanke Spinozas. «Amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae»: so lautet der letzte.

Dreizehntes Capitel.

Charakteristik und Kritik der Lehre Spinozas.

I. Die Grundzüge des Systems.

1. Rationalismus und Pantheismus.

Seitdem Jacobi gesagt hat, man müsse die Ethik so erklären, daß keine Zeile darin dunkel bleibe, ist das Ziel bestimmt, welches die Erforschung und Darstellung der Lehre unseres Philosophen zu erstreben hat. Nachdem wir das System in dem Zusammenhange und der Klarheit, womit es im Geiste Spinozas gegenwärtig war, wiederzugeben gesucht haben, entsteht die Aufgabe, dasselbe zu prüfen. Diese Prüfung hat zwei Bedingungen zu erfüllen; sie muß die Wesenseigenthümlichkeit des Systems bestimmen und dann seine Folgerichtigkeit untersuchen: das Erste geschieht durch die Charakteristik, das Zweite durch die Kritik. Unter der Wesenseigenthümlichkeit verstehen wir die specifische Art, wodurch sich eine Erscheinung von allen übrigen unterscheidet. Versuchen wir demgemäß die Grundzüge der Lehre Spinozas darzuthun und den Begriff derselben nach Gattung und specifischer Differenz so zu definiren, daß ihre Wesenseigenthümlichkeit vollkommen einleuchtet.

Die Aufgabe der klaren und deutlichen Erkenntniß der Dinge theilt Spinoza mit Descartes und der Grundrichtung aller rationalen Philosophie. Das klare Denken kann nicht bei einzelnen Dingen stehen bleiben, denn diese erklären sich nur aus ihrem Zusammenhange mit allen übrigen. Werden aber die Erscheinungen einmal verknüpft, so giebt es keine Grenze, wo man haltmachen, kein Object, mit dem man den Gang der Forschung abbrechen und derselben eine willkürliche Schranke setzen könnte: so lange sich noch jenseits der Grenze etwas findet, dessen Dasein man anerkennen muß, ist auch das natürliche Problem der Erkenntniß nicht gelöst, so lange dauert das Streben der Philosophie. Wollte man hier zu denken aufhören, so würde jenes Etwas auf die bisherige Erkenntniß einen Schatten werfen und deren Klarheit trüben; unsere Erkenntniß gliche dann einer Summe, unter deren Gliedern sich eine unbekannte Größe befindet. Wer kennt den Werth dieser Summe?

Jenes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntniß überhaupt unklar und verdunkelt die Philosophie nicht bloß an einem Punkt ihrer Oberfläche, sondern im Grunde ihres Vermögens, denn es giebt keine Erkenntniß, wenn etwas in der That Unbegreifliches oder Irrationales existirt. „Das Licht erleuchtet zugleich sich und die Finsterniß", sagt Spinoza. Aber wenn die Finsterniß finster bleibt, so verdunkelt sie das Licht. Das klare Denken will den Zusammenhang der Dinge begreifen. Dieser Zusammenhang ist entweder vollständig und einmüthig, oder es giebt in Wahrheit gar keinen Zusammenhang; diese einmüthige Ordnung wird entweder vollständig erkannt, oder es giebt in Wahrheit gar keine Erkenntniß; denn eine unvollständige Erkenntniß, die nicht vervollständigt werden kann, ist so gut als keine. Bleibt etwas Unerkanntes und *Unerkennbares* zurück, so verbürgt nichts die Gültigkeit der erreichten Erkenntniß; sind wir aber unserer Erkenntniß und ihrer Geltung nicht gewiß, so wird sie rettungslos eine Beute des Zweifels.

Die Philosophie fordert daher die Einsicht in den Zusammenhang *aller* Dinge. Diese Einsicht ist nur möglich durch das klare Denken, durch den reinen Verstand: darum ist sie *rational*; sie darf weder von außen beschränkt noch durch unklare Vorstellungen und bloße Einbildungen von innen getrübt werden: darum ist sie *vollständig*. Nur in einem vollständigen System des reinen Verstandes, nur als absoluter Rationalismus kann die Philosophie die Aufgabe lösen, die sie als solche sich setzen muß. Die Lehre Spinozas ist vollkommener Rationalismus und will es sein: dies ist ihr Grundzug und allgemeiner Charakter. Dieser Grundzug war in ihm so ausgeprägt und befestigt, daß er in der Vorrede zu seiner Darstelluug der Principienlehre Descartes' ausdrücklich erklären ließ: er sei mit jenem großen Denker in der Lehre von der Unerkennbarkeit gewisser Dinge keineswegs einverstanden. Viel Unerkanntes, nichts Unerkennbares![1]

Philosophie und Rationalismus im Sinne einer durchgängigen Vernunfterkenntniß bedeuten dasselbe. Die rationale Erkenntniß fordert die Erkennbarkeit aller Dinge, den vollständigen und einmüthigen Zusammenhang alles Erkennbaren, die Klarheit und Deutlichkeit aller wahren Erkenntniß. Sie duldet nichts Unerkennbares in der Natur der Dinge, nichts Unklares in den Begriffen der Dinge, keine Lücke in dem

[1] Vgl. Buch II. Cap. XI. S. 292, 305, 307 Anmerkg. 1, 4.

Zusammenhang dieser Begriffe. Wenn sie diese ihre Aufgabe wirklich löst, so hat sie den einen Zusammenhang erkannt, welcher alles in sich faßt, das Eine, worin alles begriffen ist: das All-Eine, außer welchem nichts ist, das daher gleichgesetzt werden muß dem vollkommenen oder göttlichen Wesen. In dieser Erkenntniß wird die ewige Ordnung aller Dinge in ihrem letzten Grunde als Gott und Gott in seiner vollkommenen Machtentfaltung als ewige Ordnung begriffen: diese Gleichung ist es, die man mit dem Wort „Pantheismus" bezeichnet.

Sobald man zwischen Gott und Welt keine unübersteigliche Kluft einräumt, sondern einen Zusammenhang und zwar einen erkennbaren fordert, ist die pantheistische Vorstellungsweise die nothwendige Folge, und je deutlicher jener Zusammenhang erkannt wird, um so ausdrucksvoller wird der pantheistische Charakter dieser Erkenntniß. Um daher diese Begriffe richtig zu würdigen und nicht, wie es gewöhnlich geschieht, in die größte Verwirrung zu bringen, so beachte man wohl, daß der Pantheismus seiner Grundrichtung nach nichts Anderes ist, als das Gegentheil des Dualismus. Je weniger dualistisch die philosophischen Systeme sind, um so pantheistischer müssen sie sein. Wo aber der Dualismus beginnt, da ist die rationale Erkenntniß zu Ende. Je rationaler daher die philosophischen Systeme sind, um so weniger sind sie dualistisch. Der Pantheismus fällt mit dem Rationalismus der Aufgabe nach zusammen, und wenn Spinoza die Aufgabe der rationalen Erkenntniß in seiner Weise vollkommen gelöst hat, so liegt darin der Grund, warum sein System nothwendig pantheistischer Natur ist.

Er ist ein vollkommener Pantheist, weil er die Vernunfterkenntniß bis zu Ende geführt und nirgends einen Schatten darin geduldet hat. Hier berichtigen wir einen in der Charakteristik der Lehre Spinozas geläufigen Irrthum. Der Pantheismus gilt gewöhnlich für die besondere Eigenthümlichkeit dieses Systems; dadurch wird die Sache nach zwei Seiten verwirrt: man giebt von dem Spinozismus eine zu weite und von dem Pantheismus eine zu enge Erklärung; man identificirt den Pantheismus mit der Lehre Spinozas und überträgt unter dieser schiefen Voraussetzung, welche Gattung und spezifische Beschaffenheit verwechselt, alle Eigenthümlichkeiten des Spinozismus auf den Pantheismus. Im Geheimen hat man sich den zweiten nach dem Vorbilde des ersten zurecht gemacht; dann wird öffentlich der Pantheismus, mit diesen Merkmalen versehen, als Modell hingestellt und die Lehre Spinozas als dessen wohlgetroffenes Abbild bezeichnet. Nun muß es

der Pantheismus sein, welcher die Freiheit, den Unterschied des Guten und Bösen, das Selbstbewußtsein, die moralischen Zwecke, die Zwecke überhaupt verneint und diesen seinen reinen und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinozas findet.

Aber der Pantheismus sagt nur, daß Gott gleich sei einer ewigen Ordnung. Worin diese ewige Ordnung besteht, ist zunächst eine offene Frage: diese Ordnung kann als natürliche oder moralische als mechanische oder zweckmäßige, als materielle oder geistige, als Natur oder Schöpfung begriffen werden. Der Pantheismus reicht nicht weiter als jene erste Gleichung, und man sieht leicht, daß es von den näheren Bestimmungen, wie die ewige Ordnung begriffen wird, erst abhängt, ob die Freiheit, die Zwecke u. s. f. verneint werden oder nicht. Wenn wir wissen, daß Spinoza die Substanz als das eine und einzige Wesen begriffen hat, außer welchem nichts ist, so genügt der erste Satz seiner Lehre: «Substantia sive Deus», um dieselbe als Pantheismus zu bestimmen.

2. Naturalismus.

Nun begreift Spinoza jene ewige Ordnung oder den Zusammenhang der Dinge als eine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, als ein Product, welches der Wille weder erzeugen noch verändern kann, als eine Welt, deren erzeugender Grund Verstand und Willen, also die geistigen Vermögen, vollkommen von sich ausschließt; das heißt, er begreift jene ewige Ordnung der Dinge nicht als Schöpfung, sondern lediglich als Natur: dies ist die zweite nähere Bestimmung. Der erste Satz seines Systems lautet: «Substantia sive Deus», der zweite: «Deus sive natura». «Substantia sive Deus» erklärt Spinoza als Pantheist; «Deus sive natura» erklärt er als Naturalist.

Naturalismus nämlich ist jede Philosophie, welche die Natur nicht aus dem Geiste, sondern den Geist aus der Natur erklärt und ableitet: jede, deren Princip nicht der Grund der Erkenntniß, sondern der Grund der Dinge ist, nicht die Vernunft, sondern die Substanz, von der alles Andere abhängt. Diese Substanz, vermöge deren alle Dinge sind, ist Macht. Was kann die erkennbare Macht anders sein als Natur? Nehme man das Wesen der Dinge als vollkommen unabhängig von unserer Erkenntniß und zugleich als vollkommen erkennbar, so leuchtet ein, daß dieses Wesen nur durch den Begriff der Natur erklärt werden kann. Es ist vollkommen unabhängig von uns, wir sind vollkommen

abhängig von ihm: d. h. es ist unsere Macht. Es ist uns zugleich vollkommen erkennbar: d. h. es ist unser Object. Dieses Wesen, das zugleich unsere Macht und unser Object bildet, ist allein die Natur. Die Natur war der verborgene Sinn des cartesianischen Gottes, sie ist der offen erklärte des spinozistischen.[1]

Die Lehre Spinozas ist das System der reinen Natur. In dieser Lehre ist alles Natur: Gott ist die unendliche, wirkende Natur, die Welt als ewige Folge Gottes ist die bewirkte Natur; die Attribute sind die ewigen und unendlichen Naturkräfte, die einzelnen Dinge sind vergängliche Naturerscheinungen, die Geister sind denkende Naturen, die Körper ausgedehnte. Was ist in diesem System, das nicht Natur wäre? Die vernünftige Ordnung ist die naturnothwendige. Was mit der Nothwendigkeit und Macht der Natur streitet, das streitet mit der Vernunft. Was in dem naturgesetzlichen Zusammenhang der Dinge unmöglich ist, das ist überhaupt unmöglich, das existirt nicht in Wahrheit, sondern nur eingebildeter Weise, das ist nicht in der Natur der Dinge, sondern in den verworrenen Ideen unserer Imagination. Daher verneint Spinoza das (allgemeine und unbestimmte) Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit, die Freiheit. Er verneint sie nicht als Pantheist, sondern als Naturalist.

3. Dogmatismus.

Aber der Naturalismus erschöpft noch nicht die Eigenthümlichkeit der Lehre Spinozas. Gott gilt als ewige Ordnung, diese als Natur und die letztere als unabhängig von den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, welche selbst erst aus der Natur der Dinge hervorgeht. Aber die klare Erkenntniß kann nur aus der klaren Erkenntniß folgen. Wären die Dinge nicht von Ewigkeit her klar und deutlich begriffen, wäre die Ordnung der Ideen nicht eben so nothwendig und ewig als die Ordnung der Dinge, so wäre in dem menschlichen Geist eine Erkenntniß der Dinge nicht möglich. Die vollständige und wahre Erkenntniß der Dinge ist die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen; diese Ordnung ist eine nothwendige und ewige Folge des göttlichen Denkens, also Naturordnung. Spinoza begreift die Erkenntniß als Natur oder die Natur so, daß sie die vollkommene Erkenntniß der Dinge (als nothwendige und ewige Folge ihres Wesens) in sich begreift. Mit anderen Worten: er setzt die Erkenntniß voraus, als in

[1] Vgl. Bd. I. Buch II. Cap. XII. S. 427–430.

der Natur der Dinge begründet und vollendet. Diese Voraussetzung macht den dogmatischen Charakter seiner Lehre.

Die Erkenntniß der Dinge ist demnach keine Aufgabe, welche die Natur erst zu lösen, kein Ziel, das sie zu erreichen hätte; die Natur braucht sie nicht zu bezwecken, weil sie dieselbe von Ewigkeit her bewirkt. Wäre die Erkenntniß der Dinge eine zu lösende Aufgabe, so könnte diese Aufgabe innerhalb der Natur bloß durch den menschlichen Geist gelöst werden, so müßte die Natur, indem sie die Erkenntniß bezweckt, auch den menschlichen Geist, also überhaupt das menschliche Dasein bezwecken, so müßten mit dem menschlichen Dasein auch die übrigen Dinge von der Natur bezweckt werden: so müßte Gott oder die Natur nach Zwecken handeln.

Nun ist die Natur die vollkommene, unwandelbare, von Ewigkeit her begriffene Ordnung der Dinge. Sie kann nicht vollkommener sein als sie ist; sie kann daher auch nicht vollkommener werden: es giebt demnach nichts, das sie bezwecken oder das durch sie bezweckt werden könnte. Außer ihr sind keine Zwecke möglich, denn außer ihr ist nichts; in ihr sind keine Zwecke möglich, denn sie braucht nichts zu werden oder zu erstreben, was sie nicht schon in vollkommener Weise ist: sie ist von Ewigkeit her alles in allem. Jeder erst zu erreichende Zweck wäre ein Zeugniß wider die Vollkommenheit Gottes, und jeder Zweck ist ein erst zu erreichendes Ziel, eine erst zu lösende Aufgabe. Darum sind in der Ordnung der Natur, wie sie Spinoza begreift, die Zwecke in jedem Sinne unmöglich, sowohl die äußeren als inneren, sowohl die bewußtlosen als die bewußten. Die Natur handelt daher nicht nach Zwecken, sondern bloß nach Gründen oder wirkenden Ursachen.

Aristoteles wie Spinoza begreifen die Ordnung der Dinge als Natur; für beide sind die Dinge nothwendige und naturgemäße Bildungen, aber das wirkende Princip ist bei Aristoteles der Zweck, bei Spinoza dagegen die bloße Causalität. Dort ist die Energie der Natur die typische Kraft, welche das Formlose gestaltet, das Todte belebt, das Lebendige beseelt, den menschlichen Körper begeistet und sich auf diese Weise fortentwickelt bis zum klaren Denken, bis zur wirklichen Erkenntniß; hier ist die Energie der Natur die wirkende Kraft, welche nie zum Denken und Erkennen kommen würde, wenn sie nicht von Ewigkeit her alle Dinge, die sie nothwendig erzeugt, zugleich gedacht und erkannt hätte. Nach Aristoteles sind alle Dinge natürliche Entelechien, nach Spinoza dagegen natürliche Effecte.

Spinozas Lehre ist das System der reinen Causalität. In dieser Lehre ist alles Natur, und die Natur ist hier in allen ihren Bestimmungen durchgängig causal im Sinn der wirkenden Ursache: Gott ist wirkende Ursache, die Attribute sind die wirkenden Urkräfte, die Dinge sind Wirkungen, ihre Gesammtheit ist eine nothwendige und ewige Wirkung, ihre einzelnen Erscheinungen sind zufällige und vergängliche Wirkungen; der Inbegriff aller Vermögen ist die wirkende Natur, die Natur als Ursache; der Inbegriff aller Dinge ist die bewirkte Natur, die Natur als Wirkung. Der Grund, warum Spinoza die Freiheit verneinte, lag nicht darin, daß er Gott gleichsetzte der ewigen Weltordnung, sondern darin, daß er die Weltordnung gleichsetzte der Natur. Auch Fichte hat Gott als Weltordnung begriffen und die Freiheit nicht ausgeschlossen. Der Grund, warum Spinoza die Zwecke verneint, liegt nicht darin, daß er Gott gleichsetzt der Weltordnung, auch nicht darin, daß er die Weltordnung gleichsetzt der Natur, sondern darin, daß er die Natur gleichsetzt der wirkenden Causalität. Auch Aristoteles hat die Ordnung der Dinge als Natur begriffen und die Zwecke nicht ausgeschlossen. Im Gegentheil.

Erst hier entscheidet und vollendet sich der Charakter des Spinozismus, erst in dem Begriffe der reinen Causalität wird Spinoza er selbst, erst in diesem Begriffe bildet sich jenes starre System, welches einzig in seiner Art unter den übrigen dasteht in seiner vollen und ausschließenden Eigenthümlichkeit. Nur einmal in der Welt ist das System der reinen Causalität mit solcher Klarheit gefaßt, mit solcher geometrischen Festigkeit ausgeführt worden. Denn die classische Philosophie des Alterthums und die christliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Systemen den Menschen vor Augen; jene dachte den Menschen als Zweck der Natur, diese dachte die Erlösung des Menschen als Zweck der göttlichen Vorsehung. Bacon und Descartes, die Begründer der neueren Philosophie, haben die Causalität gefordert, ohne die Geltung der Zwecke vollkommen und in jedem Sinne zu verneinen. Leibniz, der auf Spinoza folgt, führt den Zweckbegriff zur Erklärung der Dinge von neuem in die Philosophie ein und berechtigt ihn neben der Causalität nicht nur in gleicher, sondern in höherer Bedeutung. Kant erhebt den Zweckbegriff durch den Primat der praktischen Vernunft zur höchsten Geltung. So ist unter allen Philosophen Spinoza der einzige, welcher den Zweckbegriff vollkommen verwirft, ohne deshalb die Ursprünglichkeit des Denkens und der Erkenntniß zu ver-

neinen: er ist der einzige Philosoph und vielleicht der einzige Mensch gewesen, der das Gegentheil dieses Begriffs, die bloße Causalität, zur alleinigen Richtschnur seiner Erkenntniß, seiner Welt- und Lebensanschauung genommen und festgehalten hat.

II. Die Einwürfe wider das System.

1. Wider Spinozas Erkenntnißsystem.

Die Lehre Spinozas ist das durchgängig rationale System der Natur, sofern dieselbe nur als wirkende Causalität begriffen wird: dieser Satz enthält die Summe der Charakteristik, die eigentliche Definition des Spinozismus. Von hier aus lassen sich leicht die Einwürfe und Widerreden erkennen, welche das System erfährt und um so stärker hervorruft, als es in seiner eigenen Verfassung imposant und mächtig erscheint. Es will die Aufgabe der rationalen Erkenntniß der Dinge ohne Rest gelöst haben und ist sich dieser Leistung bewußt. Wer die Möglichkeit oder Vollständigkeit einer solchen wahren Erkenntniß bestreitet, ist darum nothwendig ein Gegner Spinozas. Die Möglichkeit der wahren Erkenntniß überhaupt bestreiten die Skeptiker, die Möglichkeit einer absoluten, nicht bloß die Erscheinungen, sondern auch das Wesen der Dinge durchdringenden Erkenntniß bestreitet Kant. Pierre Bayle war aus skeptischen, Kant aus kritischen Gründen ein Gegner Spinozas; beide waren keine gründlichen Kenner seiner Lehre; am fremdesten verhielt sich Kant.

Nun ist bei Spinoza die vollständige Erkenntniß der Dinge ihrer Art nach durchgängig rational, sie ist nur möglich durch das klare und deutliche Denken. Jeder, der die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit behauptet, aber deren Möglichkeit durch den Verstand bestreitet, ist ein Gegner Spinozas. Dieser Gegner sind viele und verschiedene: die Sensualisten, die Gefühlsphilosophen, die Mystiker. Ich nenne als mystischen Gegner Georg Hamann, der sich zu Spinoza vollkommen antipathisch verhält und nach dem eigenen charakteristischen Ausdruck „vor dem Knochengerippe des geometrischen Sittenlehrers" mit instinctivem Widerwillen zurücktritt.[1]

Als Typus der Gefühlsphilosophie in ihrem ausgemachten Gegensatz zum Spinozismus darf Friedrich Heinrich Jacobi, als Typus des Sensualismus, welcher sich dem in Spinoza verkörperten

[1] J. G. Hamanns Briefwechsel mit Jacobi (Jacobis Ges. Werke. Bd. IV Abth. III. S. 48).

Rationalismus widersetzt, Ludwig Feuerbach gelten, der letztere in seinen späteren Schriften, worin er als Zukunftsphilosoph auftritt. Beide, Jacobi und Feuerbach, kennen das System. Jacobi namentlich hat das große Verdienst, durch seine Briefe über die Lehre Spinozas das bessere Verständniß derselben geweckt zu haben; auch Feuerbach hat durch seine Darstellung des Spinozismus gezeigt, daß er in diesem Systeme gelebt hat. Beide verhalten sich zu der Lehre Spinozas als Gegner, beide bekämpfen in ihr den Charakter des reinen Rationalismus, sie bekämpfen ihn aus gleichen Gründen in entgegengesetzten Richtungen: aus religiösem Interesse der eine, aus sensualistischem der andere. Es ist lehrreich und interessant, diesen Gegensatz beider in Rücksicht sowohl auf Spinoza als auf sie selbst etwas näher zu beleuchten.

Weil das System Spinozas durchgängig rational und demonstrativ ist, weil es sich zu allem nur begreifend verhält, darum ist es nothwendig atheistisch und fatalistisch: so urtheilte damals Jacobi. Weil das System Spinozas durchgängig rational ist und sich zu allem nur begreifend verhält, darum ist es nothwendig theologisch: so urtheilte neuerdings Feuerbach. Alle menschliche Speculation ist atheistisch, sagt der Eine; alle menschliche Speculation ist theologisch, sagt der Andere: jenem gilt das menschliche Denken als ein geborner Atheist, diesem als ein geborner Theologe. Nach Jacobi ist alles Denken und Begreifen ein fortwährendes Ableiten und Bedingen, alles Gedachte und Begriffene daher ein Bedingtes und Abgeleitetes; das Denken kann vermöge seiner Natur das Unbedingte und Ursprüngliche nie fassen, sondern folgerichtigerweise nur verneinen: die rationale Erkenntniß des Unbedingten und Ursprünglichen ist baar unmöglich. Gott ist unbedingt, die Freiheit ist ursprünglich: es giebt keine rationale Erkenntniß Gottes und der Freiheit, daher kann die rationale Erkenntniß, wenn sie folgerichtig sein will, Gott und die Freiheit nur verneinen.

Die Verneinung Gottes als unbedingter Persönlichkeit ist atheistisch, die der Freiheit ist fatalistisch: darum muß die rationale Erkenntniß, wenn sie folgerichtig verfährt, nothwendig atheistisch und fatalistisch ausfallen. Alle Philosophie, sofern sie rational ist, kann keine andere Richtung nehmen; Spinoza war ein vollkommen rationaler und folgerichtiger Denker; deshalb mußte seine Lehre sein, wie sie ist: atheistisch und fatalistisch. Wer diese Consequenzen nicht will, der muß die Lehre Spinozas und mit ihr alle rationale und demon=

strative Philosophie verwerfen, denn diese hat im Spinozismus das Höchste geleistet, dessen sie fähig ist. So verbindet sich hier mit der größten Anerkennung Spinozas zugleich die gänzliche Verwerfung seines Systems, nicht etwa in einer seiner Folgerungen, sondern ganz und von Grund aus.

Alles Denken und Begreifen ist nach Feuerbach ein fortwährendes Verallgemeinern und darum ein Verneinen des Individuellen, Sinnlichen, Natürlichen. Gott denken und begreifen heißt ihn verneinen, erklärt Jacobi. Die Natur denken oder begreifen heißt sie in ein allgemeines, unsinnliches, übersinnliches Wesen verwandeln und damit verneinen, erklärt Feuerbach. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff Gottes, der Begriff ist die Verneinung Gottes, darum ist dieses System durchweg atheistisch: so schließt Jacobi. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff der Natur, das ist die Natur als allgemeines, gedachtes, übersinnliches Wesen, die Verneinung der Natur; darum ist dieses System durchweg theologisch: so schließt Feuerbach. Weil Spinoza Gott nur denkt, darum muß er das Wesen Gottes durch die Natur erklären: das heißt Gott verneinen. So Jacobi. Weil Spinoza die Natur nur denkt, darum muß er das Wesen der Natur durch Gott erklären: das heißt die Natur verneinen. So Feuerbach.

Für Jacobi liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinozas in der Formel «Deus sive natura»: das ist die begriffene, naturalisirte, verneinte Gottheit oder Atheismus. Für Feuerbach liegt der Schwerpunkt der Lehre Spinozas in der Formel «Natura sive Deus»: das ist die begriffene, verallgemeinerte, in ein übersinnliches Wesen verwandelte, verneinte Natur oder Theologie. Hier sehen wir deutlich, wie in beiden dieselbe Ansicht von der Philosophie Spinozas dieselbe Anerkennung und dieselbe Verwerfung in entgegengesetzten Urtheilen begründet. Denn genau in derselben Rücksicht erklärt der Eine dieses System für Atheismus, der andere für Theologie.[1]

Was Feuerbach der Lehre Spinozas und aller „abstracten Philosophie" überhaupt entgegensetzt, ist die sinnliche Empfindung: diese soll die Richtschnur aller Erkenntniß, die Philosophie der Zukunft sein,

[1] Fr. H. Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn (1785). S. 170—172. Ludw. Feuerbach: Grundsätze d. Philos. d. Zukunft (1843). Ges. W. Bd. II. S. 285—287. Bd. IV. S. 380—392. Ueber Jacobi vgl. Bd. VI dieses Werkes (2. Aufl.) Buch I. Cap. X. S. 218—220.

wie der Rationalismus die der Vergangenheit war. Nichts ist natürlicher als der Trieb nach sinnlicher Anschauung; dazu bedarf es keiner besonderen Philosophie. Die Befriedigung desselben wird durch den Rationalismus nicht gehindert und durch den Sensualismus nicht gewährt. Niemand fordert, daß um des Durstes willen die Poesie nur Trinklieder dichten solle. Wenn die Seele nach den Eindrücken der Welt dürstet, so suche sie in der sinnlichen Anschauung ihre vollste und einzige Befriedigung. Aber es wäre thöricht und zweckwidrig, deshalb von der Philosophie zu verlangen, daß sie nichts anderes zu thun habe als diesem Durste zu schmeicheln und in Zukunft als purer Sensualismus die Livrée der Sinne zu tragen. So wenig die Trinklieder unseren Durst stillen, so wenig befriedigt die Philosophie, und wenn sie noch so sensualistisch ist, unser Anschauungsbedürfniß.

2. Wider Spinozas Weltsystem.

Dem Systeme unseres Philosophen, monistisch, naturalistisch, mechanistisch, wie es verfaßt ist, widerstreitet die pantheistische Weltansicht, welche den Naturalismus verneint, die deistische Weltansicht, welche den Naturalismus bejaht, aber die Ungültigkeit der Zwecke verneint, die teleologische Weltansicht, die im Princip der Dinge die zweckthätige Kraft wirksam sein läßt und auf diese Erkenntniß die Lehre von Gott und der Natur der Dinge gründen möchte. Jene erste Antithese, die aus der kritischen Philosophie hervorgeht und die wir an ihrem Ort ausführlich darstellen werden, erscheint in J. G. Fichte: Gott gilt als die ewige Ordnung der Dinge, diese aber nicht als Natur, sondern als Freiheit, sie besteht im Willen und seinem Endzweck. Alles hängt davon ab, ob die persönliche Freiheit (das Ich) verneint oder bejaht wird; der pantheistische Naturalismus verneint von Grund aus, was der pantheistische Moralismus von Grund aus bejaht. Daher konnte Fichte sagen: „Es giebt nur zwei völlig consequente Systeme: das kritische und das spinozistische".[1]

Die deistisch gesinnte Aufklärung des vorigen Jahrhunderts wollte keine andere Offenbarung Gottes zulassen als die natürliche Ordnung der Dinge, in dieser aber auch den vollen Ausdruck göttlicher Weisheit und Güte anerkannt wissen. Daher stand ihr nichts höher als die Betrachtung der natürlichen Zweckmäßigkeit der Dinge, der

[1] Vgl. Bd. VI. dieses Werks, Buch III. Cap. III. S. 429—430.

absichtsvollen Bildungen der Natur und ihrer Nützlichkeit für den Menschen. Kein Wunder, daß dieser Aufklärung Spinoza nicht einleuchten wollte, daß sie erschrak, als Jacobi die Lehre desselben in ihrem wahren Licht darstellte; daß namentlich Moses Mendelssohn in der Behauptung, Spinoza habe die Zwecke verneint, lieber eine Verlästerung des Philosophen sehen, als diesem eine solche „Narrheit" zutrauen mochte. Er hätte sich nie in einen öffentlichen Streit über Lessings Spinozismus und Spinozas Lehre einlassen sollen, da ihm die letztere so fremd und unbekannt war, daß er die Ethik kaum gesehen, viel weniger je gelesen haben konnte. Stellte er doch die verwunderliche Frage: welche Schriften Jacobi für die Urkunden der Lehre Spinozas ansehe, ob die von L. Meyer herausgegebenen oder andere?

Spinoza verneint die Zwecke überhaupt, die natürlichen ebensowohl als die moralischen, und läßt in der gesammten Weltordnung kein anderes Vermögen und keinen anderen Zusammenhang gelten als die bloße Causalität. Hier erhebt sich gegen seine Lehre die auf den Zweckbegriff oder die Teleologie gegründete Weltansicht. Im Interesse dieser Weltansicht hat neuerdings Trendelenburg zu zeigen versucht, daß die eigenthümliche und bedeutsame Stellung, welche unter den philosophischen Systemen die Lehre Spinozas der Teleologie gegenüber einnimmt, unhaltbar sei. Man darf die Bejahung oder Verneinung der Zweckbegriffe gewissermaßen zur Grundfrage der Philosophie, zur Richtschnur unserer Beurtheilung ihrer Systeme machen und von hier aus die Standpunkte bestimmen, welche in den Systemen der Philosophie herrschen und geherrscht haben. Es giebt Systeme, die alles durch Zwecke erklären; es giebt andere, jenen entgegengesetzte, welche die Zwecke verneinen und alles bloß durch wirkende Ursachen oder mechanische Causalität erklären wollen: Trendelenburg nennt die Systeme der ersten Art teleologisch, die der zweiten mechanisch oder materialistisch; Beispiele der teleologischen Weltansicht seien das platonische, aristotelische, stoische System; ein Beispiel der entgegengesetzten mechanischen oder materialistischen Weltansicht die atomistische Philosophie Demokrits.

Nicht alle Systeme fallen unter diesen Gegensatz. Es giebt solche, die beides zugleich, und solche, die keines von beiden sind. Nehmen wir Systeme der ersten Art, so können dieselben entweder beide Principien trennen und in dieser Trennung bejahen, indem

sie jedes ein besonderes, ihm eigenthümliches Gebiet beherrschen lassen, oder sie vereinigen beide, indem sie die wirkenden Ursachen als dienendes Princip den Zweckursachen unterordnen. Wenn sie beide Begriffe getrennt gelten lassen, so werden die Systeme dualistisch ausfallen und in dem einen ihrer Theile teleologisch, in dem anderen mechanistisch verfahren: das Beispiel eines solchen dualistischen Systems ist die cartesianische Philosophie. Die Lehre Spinozas ist ein System der zweiten Art, sie ist weder teleologisch noch mechanisch (materialistisch): eben darin besteht nach Trendelenburg der eigenthümliche Charakter dieses Systems.

Wenn der Gedanke den Grund bestimmt und erleuchtet, aus welchem die Dinge hervorgehen, so ist die Erklärungsart der letzteren teleologisch, das Denken ist wirksam in allen Dingen, also auch in der Bildung der Körper. Wenn aber das Princip, woraus die Dinge hervorgehen, dem Gedanken völlig fremd ist, so müssen die Dinge aus einem blinden Grunde und durch eine blinde Nothwendigkeit, d. h. materialistisch und mechanisch erklärt werden; dann ist die Materie und ihre Kraft in allen Dingen wirksam, also auch in der Bildung des Gedankens, in der Erzeugung des Geistes. Wenn aber das Denken in der Bildung der Körper und die Materie oder Ausdehnung in der Bildung des Gedankens gar nichts vermag, so ist die teleologische Erklärungsweise eben so unmöglich wie die materialistische (mechanische). Dies ist der Fall, wenn Denken und Ausdehnung vollkommen getrennt sind und jedes von dem anderen vollkommen unabhängig. Nun begreift Spinoza Denken und Ausdehnung als die beiden in der Substanz vereinigten, aber in ihrer Wirksamkeit von einander völlig getrennten und unabhängigen Attribute, deren jedes ursprünglicher Natur ist: daher ist sein System weder teleologisch noch materialistisch.

In dieses Verhältniß der beiden Attribute setzt darum Trendelenburg den „Grundgedanken Spinozas" und sucht nachzuweisen, wie der Philosoph in der Entwicklung seiner Lehre diesem Grundgedanken untreu wird. Denn er kann die inadäquate Idee aus dem bloßen, von der Materie unabhängigen Denken ebensowenig erklären, wie aus der völlig gedankenlosen Materie, also läßt er sie unerklärt; und wenn er die adäquaten Ideen als den „besseren Theil des Geistes" bezeichnet, so fällt er unwillkürlich in die teleologische Vorstellungsweise, welche er im Principe verneint. Daher besteht „der Erfolg" dieses ganzen Systems zuletzt darin, daß sein Grundgedanke scheitert.

Lassen wir den Erfolg und halten wir uns an den „Grundgedanken“ Spinozas, welchen Trendelenburg nicht richtig bestimmt hat. Das Verhältniß der Attribute hat nicht diese fundamentale Bedeutung und kommt auch erst im zweiten Buche der Ethik zur ausdrücklichen Entscheidung. Das Verhältniß der Attribute ist schon deshalb nicht der Grundgedanke Spinozas, weil das Attribut nicht der Grundbegriff ist. Der Grundbegriff ist Gott oder die Substanz. Auch der Gegensatz von Teleologie und Materialismus (Mechanismus), worauf Trendelenburgs Untersuchung fußt, ist keineswegs zutreffend. Teleologie und Materialismus sind so wenig entgegengesetzt, als Materialismus und Mechanismus identisch sind. Man kann die Materie als alleinigen Grund der Dinge bejahen, ohne die Zwecke zu verneinen; man kann ihr typische oder zweckthätige Kräfte inwohnen und also die Materie selbst zweckthätig wirken lassen. Es giebt, um den kantischen Ausdruck zu brauchen, einen Standpunkt des Hylozoismus, der beides zugleich ist: materialistisch und teleologisch. Ebensowenig ist Materialismus und Mechanismus identisch. Warum soll nur die Materie es allein sein, welche mechanisch wirkt? Sie kann zweckthätig wirken und das Denken auch mechanisch. Wenn Trendelenburg die bloße Causalität (im Gegensatz zur zweckthätigen) der mechanischen gleichsetzt, wogegen wir nichts einwenden, so muß in der Lehre Spinozas das Denken als ein Vermögen erscheinen, welches nur mechanisch wirkt, nur die Kraft einer causa efficiens hat und ausmacht. Daher läßt sich nicht sagen, daß Spinozas Lehre weder teleologisch noch mechanisch sei, da dieses System nur die wirkenden Ursachen kennt und keine andere Wirksamkeit bejaht, als die mechanische.

Sehen wir zu, wie Trendelenburg dazu kam, die wirkende oder mechanische Causalität der materiellen oder gedankenlosen gleichzusetzen. Er betrachtet als den höchsten aller Gegensätze die blinde Kraft und den bewußten Gedanken: diesen Gegensatz zu begreifen und richtig zu versöhnen, sei das Grundproblem aller Philosophie. Eingeführt wird der Gegensatz in der Fassung: „blinde Kraft und bewußter Gedanke“, dann gilt ohne die nähere Bestimmung dasselbe Verhältniß zwischen „Kraft und Gedanke“ schlechthin. Blinde Kraft und bewußter Gedanke sind einander allerdings entgegengesetzt, nicht weil die eine Seite Kraft und die andere Gedanke, sondern weil jene blind und diese bewußt ist. Kraft und Gedanke schlechthin bilden keinen Gegensatz. Ist das Denken nicht auch Kraft? Ist es namentlich bei Spinoza

etwas anderes als Kraft, als unendliche, wirksame, nach dem Gesetz der bloßen Causalität wirksame Kraft? Nennt Spinoza das Denken nicht selbst «infinita cogitandi potentia»? Ist nicht der Begriff des Attributs bei Spinoza vollkommen gleichbedeutend mit dem Begriffe der Kraft?

Wenn man Kraft und Gedanke als Gegensätze behandelt, so macht man die stille Voraussetzung, daß die Kraft identisch sei mit der blinden, gedankenlosen Kraft, mit dem Gegentheile des Denkens, mit der Materie oder Ausdehnung, daß es nur materielle Kräfte gebe, und das System der wirkenden Ursachen vollkommen eines sei mit dem Materialismus. Auf dieser Annahme beruht Trendelenburgs Grundanschauung des Spinozismus: sie hängt von der Voraussetzung ab, daß Kraft, blinde Kraft und Materie oder Ausdehnung einen und denselben Begriff bilden. Nicht so verhält sich die Sache in der Lehre Spinozas. Hier sind Denken und Ausdehnung identisch im Begriffe des Attributs oder der Kraft; jenes ist die denkende, diese die materielle (blinde) Kraft; die Kraft des Denkens erzeugt die Erkenntniß, die der Materie erzeugt die Bewegung, aber keine von beiden handelt nach Zwecken, sondern jede nach demselben Gesetz und derselben Ordnung wirkender Causalität. Denken und Ausdehnung sind bei Spinoza vollkommen eines in der Ausschließung der Zwecke, in der Erfüllung der Causalität; darum erzeugen beide unabhängig von einander dieselbe Ordnung der Dinge: daher jene Identität des «ordo idearum» und «ordo rerum».

Etwas ganz Anderes also ist Trendelenburgs Grundanschauung von der Lehre Spinozas, etwas ganz Anderes diese Lehre selbst. Teleologie und Materialismus sind nicht entgegengesetzt; Materialismus und Mechanismus sind nicht identisch, so wenig als blinde Kraft und Kraft überhaupt. Teleologie und wirkende Causalität sind Gegensätze. Wenn man aus dem Gesichtspunkte dieses Gegensatzes den Spinozismus betrachtet, so darf man in keinem Falle sagen: er sei weder das eine noch das andere, weder teleologisch noch mechanisch im Sinne der wirkenden Ursachen; sondern er ist die vollkommene Bejahung der mechanischen Causalität und die vollkommene Verneinung der Teleologie; er steht in diesem Widerstreit durchaus auf der einen Seite und durchaus gegen die andere. Es giebt überhaupt kein System, das ein solches Weder — Noch, wie nach Trendelenburg der

Spinozismus sein soll, sein könnte: ein Ding, welches weder Fisch noch Fleisch ist.[1]

III. Die inneren Widersprüche des Systems.

1. Gott und die Liebe Gottes.

Wie verhält es sich nun mit dem wirklichen Grundgedanken und dessen folgerichtiger Entwicklung in der Lehre Spinozas? Vergleichen wir zur einfachen Auflösung dieser Frage den Grundbegriff des Systems mit dem letzten Gedanken, in welchem die Kette der Folgerungen schließt und das System sich vollendet.

Das Princip des ganzen Systems ist die Substanz oder Gott als die erste, einzige, innere, freie Ursache aller Dinge. Der höchste Folgebegriff, in welchem das Ganze sich abschließt, ist die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst. Dieser Begriff erschien bei der

[1] A. Trendelenburg: Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfokg. (Akad. der Wissensch. 1849.). Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. II. (1855).

In den Hist. Beitr. Bd. III. (1867) S. 362—376 hat Tr. seine Ansicht von der Lehre Spinozas wiederholt, aber ich kann nicht finden, daß er durch neue Gründe meine obige ihm widerstreitende Auffassung entkräftet habe. Den Einwürfen, welche an der bezeichneten Stelle gegen mich gerichtet sind, habe ich im Interesse der wissenschaftlichen, zur Beurtheilung Spinozas lehrreichen und wichtigen Frage die nachfolgenden Bemerkungen entgegenzusetzen: 1. Der Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung ist nicht der Grundgedanke Spinozas, sondern der Descartes'. 2. Denken und Ausdehnnug sind bei Spinoza nicht die einzigen Attribute, sondern unter zahllosen die beiden erkennbaren. Schon deshalb kann ihr Verhältniß nicht das Fundament des gesammten Systems sein. 3. Aus dem Gegensatze zwischen Denken und Ausdehnung folgt die Verneinung der Zwecke nicht überhaupt, sondern nur rücksichtlich der Materie; die Teleologie wird in Folge jenes Gegensatzes nur von der Körperlehre, nicht von der Geisteslehre ausgeschlossen. So verhielt sich die Sache bei Descartes. Auch in Spinozas kurzem Tractat gilt, wie Tr. selbst bemerkt, der Dualismus der Attribute ohne die Verneinung der Zwecke. 4. Tr. Abhandlung „Über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg" gründet sich darauf, daß nach der Lehre Spinozas das Denken nichts in der Ausdehnung, diese nichts im Denken bewirken könne. Also müssen auch ihm Denken und Ausdehnung in der Lehre Spinozas für wirksame Kräfte gelten, und wenn die hist. Beitr. diese meine Ansicht bestreiten, kommen sie mit Tr. früherer Abhandlung selbst in Conflict. Die neue Erklärung, nach welcher die Attribute nicht Kräfte, sondern Definitionen Gottes sein sollen, habe ich in dem betr. Abschnitt dieses Werks beurtheilt (S. 376 und 385). 5. Ich wiederhole: Teleologie und Materialismus sind nicht als solche entgegengesetzt: dies beweist der Hylozoismus. Materialismus und Mechanismus oder das System der wirkenden Ursachen sind nicht als solche identisch: dies beweist der Spinozismus.

ersten, in die Darstellung des Systems versenkten Betrachtung als der Ausdruck einer in sich vollendeten Harmonie, gleichsam als der Schlußaccord der ganzen Lehre. Wenn wir die Sache aber genauer erwägen, so sind die beiden Begriffe keineswegs in einem solchen vollkommenen Einklange. Das Wesen Gottes mußte so begriffen werden, daß zur Natur desselben weder Verstand noch Wille gehören konnten. Wenn aber Gott den Intellect von sich ausschließt, so kann er auch kein intellectuelles Verhältniß zu sich selbst einnehmen. In Gott giebt es keine Affecte, also auch keine Freude. Wie kann Spinoza sagen, daß sich Gott seiner eigenen Vollkommenheit erfreue?[1] Liebe ist eine Art der Freude. Wenn Gott sich nicht freuen kann, so kann er auch nicht lieben, und es darf nicht von einer Liebe Gottes geredet werden. Gott ist das vollkommen unendliche, unbeschränkte, also unpersönliche und selbstlose Wesen. Wenn Gott kein Selbst ist, so giebt es in ihm auch keine Beziehung zu sich selbst, so kann er auch nicht eine Liebe zu sich selbst haben. Daher widerspricht die unendliche, intellectuelle Liebe Gottes zu sich selbst dem Wesen Gottes, weil sie 1. intellectuell, 2. Liebe, 3. reflexiv (Beziehung auf das eigene Selbst) ist. Der letzte Folgebegriff der Lehre Spinozas widerstreitet durchgängig dem ersten Grundbegriff derselben.

2. Gott und Mensch.

Die Liebe Gottes zu sich selbst ist in Wahrheit nichts Anderes als unsere Liebe zu Gott, als jener amor Dei intellectualis, dem die Erkenntniß beiwohnt, daß Gott nicht wiederlieben kann. Diese unsere Liebe zu Gott ist der affectvolle Ausdruck unserer klaren Erkenntniß Gottes, und diese Erkenntniß ist der Grund unserer Freiheit. Das System beginnt mit der göttlichen Causalität und endet mit der menschlichen Freiheit. Gott ist die einzige oder alleinige Ursache aller Dinge. Wenn ich von dem, was in oder außer mir geschieht, die alleinige Ursache bin, so bin ich thätig und frei; in jedem andern Falle bin ich leidend und unfrei. Es giebt keine andere Freiheit als die unbedingte Causalität; es giebt keine andere unbedingte Causalität als die göttliche. Gott ist demnach das einzige freie Wesen. Dem widerspricht die Behauptung der menschlichen Freiheit. Die göttliche Causalität und die menschliche Freiheit verhalten

[1] Eth. V. Prop. XXXV. Dem. Dei natura gaudet infinita perfectione.

sich, wie eine Bejahung und deren contradictorische Verneinung. So widerstreitet in dem Systeme Spinozas dem Grundsatz der höchste und letzte der Folgesätze.

Der Grund unserer Freiheit ist unsere Erkenntniß Gottes, in welcher sich die klare Erkenntniß der Dinge vollendet. Zuerst ist Gott das wirkende Wesen der Dinge, zuletzt ist er das erkannte Wesen der Dinge. Als das wirkende Wesen ist er die Ursache aller Dinge; als das erkannte ist er ein Gegenstand des menschlichen Geistes, also das Object eines einzelnen Dinges. Offenbar ist eine auffallende Differenz zwischen dem Dasein der wirkenden und dem Dasein der erkannten Substanz: jene existirt im unendlichen Universum oder in der Ordnung aller Wesen, diese existirt im menschlichen Geiste oder in dem Verstande eines einzelnen Wesens. Als Object des menschlichen Geistes ist die Substanz gegenwärtig in einer endlichen Erscheinung, eingefaßt in die Vorstellung eines determinirten Wesens, also ist sie nicht mehr, was sie im Anfange war: ens absolute indeterminatum.

Aus dem Wesen Gottes kann die Erkenntniß Gottes nicht folgen, denn die Erkenntniß ist nur möglich durch den Intellect, und der Intellect ist in dem Wesen Gottes nicht möglich. Daher ist die Bedingung, aus welcher allein die Erkenntniß folgt, von der Natur Gottes ausgeschlossen. Die Erkenntniß Gottes folgt aus dem menschlichen Geiste, aber der menschliche Geist ist ein Modus Gottes, ein endlicher, zufälliger Modus, er ist ein Ding unter Dingen, eine Wirkung unter Wirkungen, ein Glied im Causalnexus der Natur. Wie ist es möglich, daß ein solches Glied sich von der Kette, in welche es verflochten ist, unterscheidet? In dem Augenblick, wo es sich davon loslöst, ist es nicht mehr ein Glied der Causalkette. Wenn es sich aber vermöge seiner Natur nicht davon unterscheiden kann, so kann es sich den Causalzusammenhang auch nicht objectiv machen und weder ihn selbst noch dessen ewige Ursache erkennen. Der menschliche Geist, der als einzelnes Wesen in das Gebiet der mittelbaren Wirkungen gehört, ist nicht im Stande, Gott zu erkennen: ihn, der die erste Ursache aller Dinge ausmacht. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich sie in mein Object verwandle. Eine Macht, die mich vollkommen bedingt, von der ich ganz und gar abhänge, von der ich nie unabhängig sein kann: eine solche Macht kann auch nie mein Object werden, mein erkennbares Object. Also ist es unmöglich, daß der menschliche Geist

jemals Gott erkennt. Diese Erkenntniß widerspricht sowohl der Natur Gottes als auch der Natur des menschlichen Geistes.

Was aber der menschliche Geist nicht vermag, das vermag ebensowenig oder noch weniger ein anderer endlicher Modus. Jedes einzelne Ding gehört in die Kette der mittelbaren Wirkungen, deren letzte Ursache Gott ist. Keine dieser mittelbaren Wirkungen kann sich von der Kette, in welche sie eingeschlossen ist, losreißen; keine kann sich die absolute Ursache, von der sie abhängt, objectiv machen: in keinem einzelnen Dinge ist daher die Idee Gottes möglich. Was aber überhaupt kein Modus vermag, das kann auch nicht durch den Inbegriff aller Modi zu Stande kommen, das ist auch in dem unendlichen Verstande als dem Inbegriff aller Ideen nicht möglich. Nach Spinoza verhält sich der unendliche Verstand zum endlichen, wie das Ganze zum Theil, die Erkenntniß des unendlichen Verstandes zur menschlichen, wie die Bedingung zum Bedingten. Da die Bedingung ist, so ist auch das Bedingte (die Erkenntniß im menschlichen Geist): so schließt Spinoza. Da das Bedingte nicht ist, so ist auch die Bedingung nicht (die Erkenntniß im unendlichen Verstande): so lautet der contradictorische Gegenschluß. Also kann die Erkenntniß Gottes weder durch Gott noch durch den unendlichen Verstand noch durch den endlichen (menschlichen Geist) stattfinden: sie ist demnach in der Ordnung der Dinge, wie sie Spinoza begreift, überhaupt unmöglich. Da nun eine wahre Erkenntniß der Dinge bloß durch die Erkenntniß Gottes möglich ist, so müssen wir mit dieser auch jene verneinen und erklären, daß alle adäquate Erkenntniß unmöglich erscheint, so lange die Bedingungen gelten, welche die Lehre Spinozas feststellt.[1]

[1] Aus völligem Mißverstande hat Ed. Loewenthahl diese meine kritische Nachweisung, daß aus den Principien und der Lehre Spinozas die Unerkennbarkeit der Dinge durch den menschlichen Geist folgt, als mein persönliches Bekenntniß des Skepticismus genommen und zu widerlegen gesucht. Aus völligem Mißverstande hat ebenderselbe die Unfähigkeit des Menschen als eines Modus (eines in die Causalkette der Dinge unauflöslich verflochtenen Gliedes, wie Spinoza ihn ansieht) zur Weltbetrachtung und Welterkenntniß für persönliche Unfähigkeit, für Mangel an Begabung gehalten, von welchen Mängeln er sich selbst ganz frei fühle. Vgl. System und Geschichte des Naturalismus oder die Wahrheit über die Entstehung der Weltkörper und ihrer Lebewesen. Von Eduard Loewenthal, Dr. phil. Sechste vollständig umgearb. Aufl. Berlin. Verlag von S. Calvary. (S. 75 flgd.) Das Schriftchen bietet auf 112 Seiten sowohl das System als auch die Geschichte des Naturalismus und die endgültige Auflösung der Welträthsel, denn die „Ursubstanz «als Ding an sich» ist der absolut freie Stoff = Aether = Geist."

3. Geist und Körper.

Der menschliche Geist ist nach Spinoza die Idee des Körpers, er ist die Idee oder der Verstand eines einzelnen wirklichen Dinges. Dasselbe gilt von jedem andern Modus. Warum ist nicht jedes andere einzelne Ding auch die Erkenntniß seines Körpers und seiner selbst in demselben Maße als der menschliche Geist? Weil dieser seinem Vermögen nach um so viel vollkommener ist, als die andern Geister oder die Ideen der andern Dinge. Er ist die Idee des menschlichen Körpers, welcher um so viel vollkommener ist als die andern Körper. Der menschliche Geist unterscheidet den Körper, dessen Idee er ist, von allen andern; er erkennt diesen Körper als den seinigen und dadurch zugleich sich selbst. Er stellt diesen Körper als den seinigen vor, indem er ihn empfindet; aber der Geist ist seiner Natur nach bloß denkend, das Denken ist seiner Natur nach vollkommen unabhängig von der Ausdehnung, der Geist also unabhängig vom Körper und von sich aus mit dem letzteren in keiner unmittelbaren Gemeinschaft. Also kann es auch der Geist nicht sein, welcher den Körper empfindet; wenn daher Empfindungen stattfinden, so können sie nur im Körper sein, und nur die Ideen derselben sind im Geist. Die Affectionen des menschlichen Körpers sind Empfindungen: eben darin unterscheidet sich der menschliche Körper von den andern, eben dieser Unterschied erklärt die größere Vollkommenheit des menschlichen Körpers und damit zugleich die des menschlichen Geistes.

Aber hier gerathen wir mit Spinoza in unauflösliche Schwierigkeiten. Die Körper sind nur ausgedehnt und darum nur bewegt; der menschliche Körper unterscheidet sich durch den Reichthum seiner Zusammensetzung, durch den Complex seiner Bewegungen von andern Körpern, durch nichts weiter. Wenn also der menschliche Körper Empfindungen hat, so können diese nur Bewegungen sein: es müssen daher Bewegungen sein, die sich hier in Empfindungen verwandeln. Aber wie kann Bewegung jemals Empfindung werden? Dies hat Spinoza so wenig erklärt als ein Anderer, so wenig als es sich überhaupt erklären läßt. Wenn aber die Bewegungen als solche niemals Empfindungen werden können, wenn aus dem bloßen Mechanismus der Zusammensetzung und Bewegung die Empfindung nie resultirt, so kann sie auch nicht im Körper zu Stande kommen, und da der Geist unter dem Gesichtspunkte Spinozas nur Ideen, aber nicht Em-

pfindungen haben kann, so sind die Empfindungen, da sie weder aus dem Körper noch aus dem Geiste hervorgehen können, überhaupt unmöglich.

Ist aber der menschliche Körper vermöge seiner Bewegungen empfindungsfähig, so müssen es die anderen Körper auch sein. Warum sind sie es nicht? Die thierischen Körper haben Empfindungen so gut wie der menschliche. Warum sind die thierischen Seelen nicht in demselben Maße erkenntnißfähig als die menschlichen? Bei Spinoza sind Empfindungen und sinnliche Vorstellungen körperliche Vorgänge, sie sind Affectionen des menschlichen Körpers. Was wären auch die Ideen dieser Affectionen, von denen Spinoza so viel redet, wenn sie nicht Ideen der Empfindungen wären? Wenn diese Ideen selbst die Empfindungen wären, so könnten die Affectionen nur Bewegungen sein; dann müßten die Ideen dieser Affectionen Ideen gewisser Bewegungen sein, was sie offenbar nicht sind: der menschliche Geist, indem er empfindet, müßte dann gewisse Bewegungen vorstellen, was offenbar der Fall nicht ist. Also sind die Ideen der körperlichen Affectionen nicht selbst Empfindungen, und die Empfindungen fallen bei Spinoza (nicht mit den Ideen, sondern) mit den körperlichen Affectionen zusammen.

Hier haben wir das Dilemma deutlich vor uns, in welches sich die Lehre unseres Philosophen verstrickt: unsere Empfindungen sind entweder die Ideen unserer körperlichen Affectionen oder sie sind diese Affectionen selbst, d. h. Bewegungen. Ideen der Affectionen können sie nicht sein, denn die Empfindungen wären dann Ideen gewisser Bewegungen (vorgestellte Bewegungen): dies streitet mit der Lehre Spinozas, mit der Erfahrung, mit der Natur der Empfindung. Bewegungen können die Empfindungen nicht sein: dies streitet mit der Natur der Empfindung, welche sich aus der bloßen Bewegung nicht erklärt. Die Lehre Spinozas kann demnach die Thatsache der Empfindungen nicht erklären. Die Ideen der Empfindungen sind aber die inadäquaten Ideen, überhaupt die Quelle aller inadäquaten Erkenntniß, die Elemente der menschlichen Imagination. Ist die Empfindung unerklärlich, so gilt dasselbe auch von den Ideen der Empfindungen, so ist auch die inadäquate Erkenntniß unerklärlich.

Unter dem Gesichtspunkt Spinozas ist daher weder die adäquate noch die inadäquate Erkenntniß, also die Erkenntniß in keinerlei Art zu begreifen; vielmehr muß sie in jeder unmöglich erscheinen. Diese Ordnung der Dinge widerstreitet dieser Erkenntniß der Dinge.

4. Weltsystem und Erkenntnißsystem.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß widerstreitet dem Wesen Gottes eben so sehr wie dem des menschlichen Geistes. Gott als die schrankenlose Substanz ohne Verstand und Willen kann weder selbst erkennen noch von einem andern Wesen erkannt werden: er kann nicht Erkenntnißobject sein. Der menschliche Geist als Modus oder als Glied im Causalnexus der Dinge, als eine unter den abhängigen, mittelbaren, zufälligen Wirkungen, kann sich das Wesen Gottes und der Dinge nicht objectiv machen: er kann nicht Erkenntnißsubject sein. Also streitet die Möglichkeit der klaren Erkenntniß mit der Natur sowohl der Substanz als auch des Modus. Spinoza begreift Gott als die eine und einzige Substanz und die Dinge als deren Modi. Dies heißt: er begreift die Weltordnung als Natur, deren alleiniges Gesetz die bloße Causalität ist. In einer solchen Ordnung der Dinge ist eine rationale Erkenntniß derselben nicht möglich.

Hier ist in der Lehre Spinozas der Widerstreit zwischen Rationalismus und Naturalismus, zwischen ihrem Erkenntnißsystem und ihrem Weltsystem. Die Grundzüge dieser Lehre erheben sich gegen einander. Wenn die Welt in der That so wäre, wie Spinoza sie erkannt haben will, so wäre vollkommen unbegreiflich, wie in einer solchen Ordnung der Dinge eine solche Erkenntniß zu Stande kommt. Wenn der Spinozismus als Weltordnung möglich ist, so ist er als Philosophie oder als Erkenntniß dieser Weltordnung unmöglich. Ist der menschliche Geist in Wahrheit bloß ein endlicher und zufälliger Modus, so kann er nie ein welterkennendes Wesen, nie ein Spinoza werden, so wenig als das Dreieck ein Mathematiker! In der Ordnung der Dinge, wie sie Spinoza als die wahrhaft wirkliche begreift, ist alles möglich, nur er selbst nicht, nur kein Wesen, dem diese Ordnung einleuchtet.

Die unklare Erkenntniß beruht auf den unklaren oder inadäquaten Ideen, welche vorstellen, was wir empfinden. Es giebt keine unklare Erkenntniß, wenn es nicht Ideen der Empfindungen giebt; der Geist kann nur dann Empfundenes vorstellen, wenn der Körper Empfindungen hat, d. h. wenn die Empfindungen gleich sind den körperlichen Affectionen oder gewissen Bewegungen des Körpers. Nun aber lassen sich aus bloßen Bewegungen niemals die Empfindungen erklären. So lange die Körper bloß bewegungsfähig sind, sind sie nicht empfindungsfähig. Die Bewegung erzeugt den Eindruck; die Empfindung ist die Perception des Eindrucks. Die Körper aber sind nur

bewegungsfähig, so lange sie nichts anderes sind, als Modi der Ausdehnung, so lange die Ausdehnung nichts anderes ist als das Gegentheil des Denkens. Sind Denken und Ausdehnung entgegengesetzte Attribute, so sind die Körper bloß bewegungsfähig und bewegt, so ist kein Körper empfindungsfähig, er mag noch so zusammengesetzt und in seinen Bewegungen noch so complicirt sein; dann sind die Affectionen des menschlichen Körpers keine Empfindungen, also die Ideen dieser Affectionen keine unklaren Ideen: dann ist die unklare Erkenntniß und mit ihr der Complex der inadäquaten Ideen unmöglich.

Die Möglichkeit der klaren Erkenntniß streitet mit der Natur der Substanz und der Modi, mit der Natur Gottes und des menschlichen Geistes, wie sie Spinoza begreift; die Möglichkeit der unklaren Erkenntniß streitet mit dem Verhältniß der beiden Attribute, wie Spinoza dasselbe feststellt. Also streitet die Erkenntniß durchgängig mit den Principien des Systems: nämlich mit den Begriffen der Substanz, des Modus und der Attribute.

5. Substanz und Modus.

Aber auch diese Grundbegriffe selbst sind in Widerstreit mit einander. Gott soll die innere Ursache aller Dinge, omnium rerum causa immanens sein. Ist Gott in der That diese Ursache? Er ist Substanz, die Dinge sind Modi. Die Substanz ist ihrem Wesen nach unendlich, schrankenlos, unbedingt, nothwendig; die Modi sind ihrem Wesen nach endlich, beschränkt, bedingt, zufällig: jene ist vollkommen indeterminirt, diese sind vollkommen determinirt; die Substanz ist ursprünglich und frei, die Modi sind abgeleitet und unfrei; jene ist ewige Ursache, diese sind vergängliche Wirkungen. Was können die Dinge noch mit dem Wesen Gottes gemein haben, wenn sie demselben in allen ihren Bestimmungen so ungleich und so entgegengesetzt sind? Wo bleibt die Immanenz des göttlichen Wesens? Wäre Gott als die Substanz, als die ursprüngliche Macht und wirkende Natur, welche er ist, den Dingen wirklich immanent, so müßten diese selbst Substanzen, selbst ursprüngliche Wesen, selbst wirkende Naturen sein. Aber sie sind das Gegentheil von alle dem, was sie sein müßten, wenn Gott in Wahrheit ihre innere Ursache wäre. Zwischen Substanz und Modus ist eine Kluft, eine Ungleichheit, welche einen neuen Dualismus begründet, der mit dem Princip der wirklichen Immanenz streitet. Die Substanz

soll den Dingen immanent sein; in Wahrheit ist sie ihnen so wenig immanent, als der Ohnmacht die Macht.

IV. Das neue Problem.

Die Widersprüche liegen am Tage, sie folgen sämmtlich aus der Natur und dem Charakter des Systems: aus dieser Vereinigung des Rationalismus, der alles Irrationale ausschließt, und des Naturalismus, der alles verneint, was dem Begriff der bloßen Causalität widerstreitet. Mit dem Wesen Gottes streitet die Liebe Gottes zu sich selbst, mit der göttlichen Causalität streitet die menschliche Freiheit. Mit dem Begriff der Substanz streitet deren Erkennbarkeit durch den menschlichen Geist; die Erkenntniß der Substanz durch den menschlichen Geist widerstreitet der Natur des letzteren, dem Begriffe des Modus. Mit dem Begriffe des Körpers streitet die Möglichkeit der Empfindung, sie widerstreitet ebenso sehr dem Begriffe des Geistes: sie kann weder im Geist, als dem Gegentheile des Körpers, noch im Körper, als dem Gegentheile des Geistes, stattfinden. Die Möglichkeit der Empfindung und damit auch die der inadäquaten Ideen ist unvereinbar mit dem Verhältniß zwischen Geist und Körper, wie dasselbe aus dem Verhältniß zwischen Denken und Ausdehnung nothwendig folgt: die inadäquate Erkenntniß ist unmöglich, so lange die Attribute einander entgegengesetzt sind. Das Verhältniß zwischen Substanz und Modus streitet mit der Immanenz der Substanz, die den regulativen Grundbegriff des ganzen Systems ausmacht. Dieses System der Erkenntniß ist mit diesem System der Naturordnung nicht zu vereinigen: dieser Rationalismus nicht mit diesem Naturalismus.

1. Die Substantialität der Dinge.

Die Möglichkeit der Erkenntniß gilt, denn ihre Verneinung wäre die Verneinung der Philosophie. Wenn der menschliche Geist im Stande ist, die Dinge zu erkennen, so ist er kein bloßer Modus, so gilt dasselbe auch vom menschlichen Körper, also von der gesammten menschlichen Natur. Wenn aber der Mensch aufhört Modus zu sein, so gilt dasselbe von allen Dingen überhaupt, denn sie sind von dem Menschen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach verschieden. Damit löst sich der Zusammenhang auf, der die Dinge im natürlichen Causalnexus verknüpfte; diese festgeschmiedete Kette springt entzwei, indem sich ein Glied davon absondert: die Glieder sämmtlich lösen sich

los und bilden jedes ein besonderes Wesen für sich, nicht eine Kette einzelner Modi, sondern eine Fülle einzelner Substanzen, die nicht ein einziges Wesen ausmachen, sondern nur desselben Wesens sind: eine Fülle gleichartiger, nur dem Grade nach verschiedener Substanzen.

2. Die Einheit der Kraft.

Die menschliche Erkenntniß schließt die Möglichkeit des Irrthums in sich; der Irrthum besteht in den inadäquaten oder unklaren Ideen, welche ohne Empfindung nicht möglich sind. Die Möglichkeit der Empfindung gilt und muß mit der menschlichen Natur in Einklang gesetzt werden. So lange Körper und Geist, Ausdehnung und Denken einander ausschließen, ist die Empfindung unmöglich; das Verhältniß der Attribute hört darum auf in seiner bisherigen Form zu gelten. Bei Descartes waren Denken und Ausdehnung die Wesensbeschaffenheiten entgegengesetzter Substanzen, bei Spinoza sind sie die entgegengesetzten Kräfte derselben einen Substanz, bei beiden sind sie einander entgegengesetzt. Dieser Gegensatz verliert jetzt seine Geltung. Denken und Ausdehnung sind eine und dieselbe Kraft in verschiedenen Stufen; Vorstellung und Bewegung sind verschiedene Erscheinungsformen derselben formgebenden, zweckthätigen oder vorstellenden Kraft, die das Attribut jedes Dinges, das Wesen jeder Substanz ausmacht. Die Dinge müssen als Substanzen und diese als eine zahllose Fülle vorstellender Kräfte begriffen werden, welche stufenmäßig fortschreiten von der niedrigsten bis zur höchsten.

3. Die Monade.

Wir sind genöthigt, die Substantialität der Dinge zu bejahen, sobald mit dem Princip der göttlichen Immanenz Ernst gemacht wird. Die Substanz existirt nur dann wahrhaft in jedem Dinge, wenn jedes Ding Substanz ist. Aber die Dinge sind beschränkt. Die Substanz hört also auf, schrankenlos zu sein, denn als solche ist sie den Dingen nicht wirklich immanent. Aber von außen darf die Substanz nicht beschränkt oder bestimmt werden, denn sonst wäre sie nicht Substanz, sondern Modus. Also muß jetzt die Substanz gedacht werden als durch sich selbst beschränkt, als ein selbstbeschränktes, selbsteigenthümliches Wesen, d. h. als Individualität. In dem Begriff der Individualität gleicht sich der Gegensatz aus zwischen der Substanz und der Natur des einzelnen Dinges: das Individuum ist Einzelsubstanz.

Jetzt erscheint das Wesen der Dinge als eine zahllose Fülle individueller Substanzen, deren jede eine vorstellende Kraft ausmacht. Vermöge dieser Kraft bildet jedes Individuum eine untheilbare Einheit, eine wirkliche Monas. In dem Begriff der Monade liegt daher die nächste Lösung der Probleme, welche aus der Lehre Spinozas hervorgehen. Dieser selbst hat in dem höchsten Begriffe seines Systems die Gleichung zwischen Substanz und Modus gefordert; er hat den Modus innerhalb seiner Schranke zur Unendlichkeit der Substanz erweitert und in die Unendlichkeit der Substanz die Selbstbeschränkung aufgenommen. „Unsere Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes zu sich selbst." Indem wir Gott lieben, liebt Gott sich selbst. Dieser Ausspruch erklärt die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens. Der freie, in die Betrachtung Gottes versenkte Menschengeist ist gleich der Substanz; das göttliche Wesen, welches sich selbst liebt, indem es von uns erkannt und geliebt wird, ist gleich dem Menschen. So hat Spinoza selbst Substanz und Modus (Gott und Mensch) einander gleich gemacht und wider seinen eigenen Ausspruch wirklich den Kreis in ein Quadrat verwandelt. Die Substanz ist ein Selbst geworden, und der menschliche Geist ist in der Erkenntniß und Liebe Gottes ein wirklicher Ausdruck des göttlichen Wesens. Was aber von einem einzelnen Wesen gilt, das gilt von allen, wenn auch in verschiedenen Graden. Alle Dinge sind jetzt durchdrungen von der Substanz, und der Gedanke der göttlichen Immanenz ist erfüllt.

Das Princip der Individualität verneint die Einzigkeit der Substanz und bejaht die Vielheit der Substanzen: darin besteht der Gegensatz zu Spinoza. Das Princip der Individualität erklärt: diese zahllosen Substanzen sind einander nicht entgegengesetzt und dualistisch geschieden in Geister und Körper, sondern gleichartige Wesen, vorstellende Kräfte, jede in ihrer Weise, welche dasselbe Universum ausdrücken und eine einmüthige Weltordnung bilden: hier ist der Gegensatz zu Descartes. Dieses Princip eröffnet uns die Aussicht in eine neue Philosophie, welche G. W. Leibniz begründet: durch die Einheit von Denken und Ausdehnung wird der Begriff der Entwicklung gefordert, durch den Gegensatz beider wird er unmöglich gemacht.

Die dualistische Unterscheidung zwischen Denken und Ausdehnung war der charakteristische Grundbegriff der cartesianischen Lehre. So weit dieser Dualismus trägt, so weit reicht die Schule Descartes'. Spinoza verneint den Gegensatz der Substanzen, aber er bejaht den

Gegensatz der Attribute in der einen Substanz; er bejaht und erhält den eigentlichen Kern jener dualistischen Unterscheidung: darum rechnen wir ihn noch zur Schule Descartes', das Wort nicht im engen Sinn der Nachahmung, sondern im weiten der Geistesrichtung genommen.

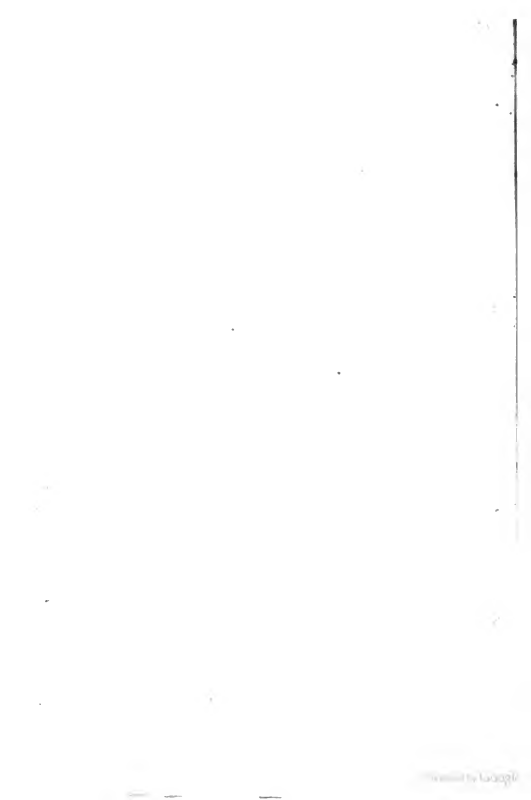
Leibniz bejaht die Substanz als Grundbegriff der Philosophie: darum gehört er noch zu der dogmatischen und naturalistischen Richtung der neuen Philosophie, aber er verneint gegen Descartes den Dualismus der Substanzen, gegen Spinoza die Einheit der Substanz, gegen beide den Dualismus der Attribute, den Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung: darum unterscheiden wir ihn von der Schule Descartes' und werden in seiner Lehre den Uebergang von der dogmatischen zur kritischen Philosophie erkennen, wie wir in der Lehre Spinozas den vollkommensten und reinsten Ausdruck der dogmatischen erkannt haben.

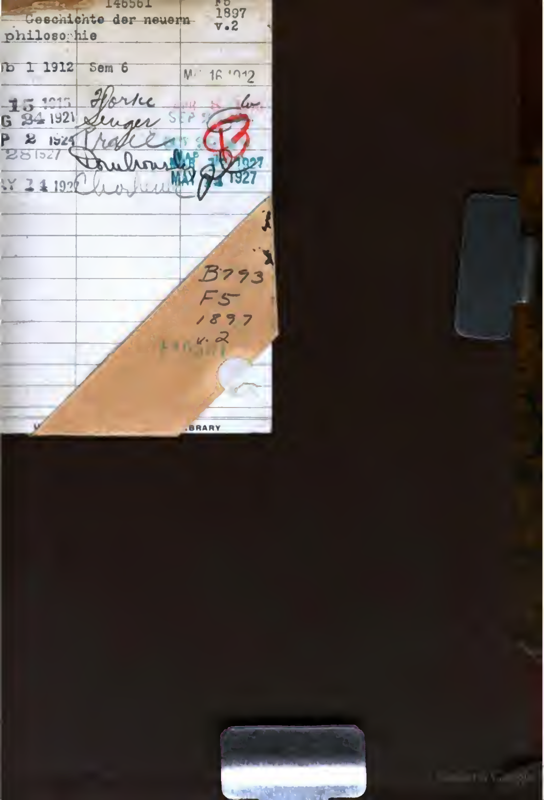


Druckfehlerverzeichniß.

Seite 20. Zeile 4 von oben statt „Corboemy" lies „Corbemoy".
Seite 195. Zeile 17 von oben statt «varissimi» lies «rarissimi».

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.




146561
Geschichte der neuern philosophie
F5
1897
v.2
1 1912
Sem 6
16 1912
1921
1927
B793
F5
1897
v.2
BRARY

